UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

L'ÉGLISE INVISIBLE.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ET PUBLIQUEMENT SOUTENUE

LE DÉCEMBRE 1861, A HEURES DU SOIR,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

PAUL STUBER,
de Strasbourg (Bas-Rhin).

STRASBOURG,
IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE.
1861.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547023_0079

A MES PARENTS.

PAUL STUBER.

ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
FRITZ,
JUNG ✻,
REUSS,
SCHMIDT,
} Professeurs.

M. BRUCH ✻, Président de la soutenance.

MM. BRUCH ✻,
JUNG ✻,
SCHMIDT,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

L'ÉGLISE INVISIBLE.

INTRODUCTION.

Notre époque, dégoûtée peut-être des querelles purement dogmatiques par le rationalisme et le panthéisme, porte de préférence son attention sur les questions d'Église.

Mais on s'attache surtout à ce qui concerne l'Église visible, son organisation extérieure, etc. Il nous a paru qu'en face de cette tendance il n'était pas inutile de rappeler aussi la nature spirituelle de l'Église, telle que les réformateurs l'ont toujours envisagée ; et c'est dans ce but que nous avons étudié spécialement le dogme de l'Église invisible.

Cependant, si nous avons inscrit le seul nom d'Église invisible en tête de notre travail, ce n'est pas qu'il y soit question exclusivement de l'Église invisible. Pour bien saisir la différence entre l'Église visible et l'Église invisible, il faut d'abord se faire une idée nette de l'Église en général, et du

vrai but que Jésus avait en vue en la fondant ; pour bien comprendre en quel sens l'Église est invisible, il faut examiner d'abord la notion de l'Église visible, telle que nous la donne l'étude des faits historiques, et comparer cette notion avec celle de l'Église que Jésus a voulu fonder. Selon qu'on définit l'Église d'une manière ou d'une autre, le dogme de l'Église invisible prend un autre aspect : il est telle définition de l'Église qui, partant de prémisses fausses, conduit en apparence logiquement à rejeter la notion de l'Église invisible, comme étant un non-sens. Telle est surtout la définition de l'Église selon la doctrine catholique. Le catholicisme, en effet, ne considère que le fait historique de l'Église et interprète par la tradition les données scripturaires sur ce dogme : aussi, n'admet-il pas la distinction entre l'Église visible et l'Église invisible, dans le même sens que le protestantisme. Au contraire, la vraie définition de l'Église, admise par le protestantisme, et fondée sur le Nouveau Testament, implique nécessairement la distinction entre l'Église visible et l'Église invisible. Nous donnerons donc d'abord une définition de l'Église en général, et de l'Église telle que Jésus s'est proposé de l'établir. Nous parlerons ensuite de l'Église visible et enfin seulement de l'Église invisible elle-même.

Quant à la méthode que nous avons suivie dans ce travail, nous pouvons dire que c'est pour le fond la méthode exégétique et pour la forme la méthode dogmatique : c'est par l'exégèse que nous avons obtenu les notions générales que nous plaçons en tête de nos paragraphes. Et si nous commençons toujours par des axiomes philosophiques, c'est

que nous croyons que toute théologie doit faire ressortir l'accord qui règne entre les lumières naturelles et celles de la révélation chrétienne.

Enfin, nous ferons suivre l'exposé dogmatique d'une partie historique, dans laquelle nous verrons lutter entre eux et se combiner, de diverses façons, les éléments que nous aurons analysés dans la partie dogmatique.

LISTE DE QUELQUES OUVRAGES CONSULTÉS.

ANDERSEN : *Das protestantische Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.* Kiel. 1842.

MÜNCHMEYER : *Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.* Göttingen. 1854.

SCHÉRER : Théorie de l'Église.

LÖHE : *Drei Bücher von der Kirche.* Stuttgart. 1845.

DELITZSCH : *Vier Bücher von der Kirche.* Dresden. 1847.

KÖSTLIN : *Das Wesen der Kirche.* Stuttgart. 1854.

RÜCKERT : *Ein Büchlein von der Kirche.* Jena. 1857.

Les livres symboliques de notre Église.

MELANCHTHON : *Loci theologici.* Éd. 1543.

CALVIN : Institution chrétienne. Genève. 1564.

GERHARDT : *Loci theologici.* Tübingen. 1772.

MÖHLER : *Symbolik.* 5e édit. Mayence. 1838.

BAUR : *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus.* Tübingen. 1834.

MÖHLER : *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten.* Mainz. 1836.

ROTHE : *Anfänge der christlichen Kirche.*

PARTIE DOGMATIQUE.

§ 1. L'Église en général.

Qu'est-ce que l'Église?

Nous pouvons définir l'Église, la société religieuse chrétienne.

Cette définition tout à fait générale ne sera guère contestée, et nous pouvons nous dispenser de consacrer un paragraphe spécial à expliquer ce que nous entendons par société, société religieuse et société religieuse chrétienne. — On verra du reste, par les applications que nous ferons de ces termes, dans le cours de ce travail, dans quel sens nous entendons les prendre.

Mais nous allons plus loin et nous disons :

1° Que cette définition s'applique non-seulement au terme d'Église, mais encore aux autres expressions employées dans le Nouveau Testament pour désigner l'ensemble des chrétiens, expressions telles que le royaume des cieux, le corps mystique de Christ, l'épouse du Seigneur, etc. On est assez porté à croire que ces derniers termes ne désignent que la réunion des vrais croyants, c'est-à-dire l'Église invisible. Mais on verra, par les citations que nous ferons, que le Nouveau Testament emploie indifféremment toutes ces expressions pour désigner, tantôt l'Église idéale, tantôt l'Église visible, tantôt l'Église invisible.

2° Que cette définition s'applique à l'Église de quelque point de vue qu'on parte pour la définir. On peut, en effet, pour définir une notion comme celle de l'Église, partir de

points de vue divers et arriver à des résultats un peu différents. Selon que nous partons de l'idéal ou du réel, de la notion abstraite ou du fait concret de l'Église, notre réponse à cette question devra se modifier. Le réel, en effet, est bien la réalisation de l'idéal, mais, dans ce monde du moins, une réalisation toujours incomplète ; l'idéal, d'autre part, est bien l'idéalisation du réel, mais il fait abstraction de certaines formes et imperfections du réel. On peut même se demander lequel, de l'idéal ou du réel, a existé d'abord, et cette question n'est pas sans intérêt lorsqu'il s'agit du dogme de l'Église invisible. Aussi n'en sera-t-il pas déplacé d'en dire quelques mots.

L'idée précède-t-elle sa réalisation, ou le réel précède-t-il son idéal ? Évidemment, la solution de cette question différera selon qu'il s'agit de l'être absolu ou de l'être contingent. Pour l'absolu, pour Dieu, le réel et l'idéal sont tous deux coéternels, et l'on ne peut pas dire que l'un précède l'autre. Mais pour l'être fini, pour nous qui vivons dans le temps, l'un précède nécessairement l'autre. Mais il n'y a pas de raison positive pour que ce soit plutôt l'un qui précède que l'autre. C'est donc, selon les circonstances, tantôt l'idée, tantôt le réel qui précède : ainsi dans l'esprit de celui qui veut accomplir une œuvre quelconque, l'idée précède sa réalisation, mais dans l'esprit de celui qui contemple l'œuvre déjà accomplie, le réel précède l'idéal. S'agit-il d'une institution, d'une société par exemple, l'idée de cette société a précédé dans l'esprit de son fondateur, sa réalisation, nécessairement imparfaite ; au contraire, la société, une fois fondée, frappe l'esprit de l'observateur par son apparence extérieure, par sa réalité d'abord, et ce n'est qu'à travers cette forme plus ou moins inadéquate, qu'il parvient à saisir la pensée vraie du fondateur. — Il est pourtant un troisième cas possible : c'est celui d'un homme qui serait arrivé de son

propre chef à la même idée que le fondateur de cette société et qui trouverait alors son idée réalisée déjà par un autre. Pour lui, d'un côté, l'idée a précédé la réalité, mais, d'un autre côté, il a retrouvé son idée à travers une réalité qui existait en dehors de lui. Il est clair que cet homme, si, comme il est probable, il entre dans cette société, en sera un membre beaucoup plus actif et plus intelligent qu'un autre qui y aurait été incorporé par le dehors et sans avoir pénétré la pensée du fondateur. Ce dernier n'est, en un sens, pas un vrai membre de la société dans laquelle il se trouve, mais il peut le devenir en pénétrant la pensée du fondateur et en se l'assimilant. Ce n'est alors qu'à partir de ce moment, qu'il est vrai membre de la société.

Ces considérations s'appliquent directement au sujet qui nous occupe : l'Église a eu un fondateur, dans l'esprit de qui l'idée a dû précéder la réalisation ; mais pour former l'Église, il lui fallait trouver des hommes qui le comprissent, et qui voulussent s'associer à lui : il a donc commencé par réunir autour de lui quelques hommes qu'il savait pénétrés de la même pensée que lui, ou dans lesquels il savait qu'il serait facile de développer cette pensée. A côté de ces hommes il s'en est trouvé d'autres qui, voyant que quelque chose se préparait, se sont hâtés d'y prendre part, soit par intérêt matériel, soit par un désir sincère peut-être, mais faible et passager et qui a fait place plus tard à l'indifférence ou à l'apostasie. Depuis bientôt vingt siècles, le fondateur de l'Église a quitté cette terre ; mais son idée est parvenue assez fidèlement jusqu'à nous dans les écrits de ses premiers disciples ; et depuis bientôt vingt siècles l'Église s'est toujours composée des mêmes éléments qu'à son origine : d'un côté, des hommes qui étaient arrivés par eux-mêmes, sous l'influence du Saint-Esprit, à la pensée qui avait animé le Christ, et qui s'étaient réunis avec joie à une institution qui réalisait leurs

désirs; de l'autre, des hommes qui, sans convictions sérieuses, s'étaient joints à la société chrétienne par des motifs tout exterieurs.

Ainsi l'Église, sans cesser d'être Église, diffère cependant d'elle-même, selon le point de vue auquel on se place; selon qu'on la considère dans la pensée de Jésus et les écrits des apôtres, ou dans la forme extérieure qu'elle a prise dans le cours des siècles, ou bien, enfin, dans ceux qui cherchent véritablement à réaliser l'idéal, poursuivi par son fondateur. De là, diverses définitions de l'Église, selon que l'on se place à l'un ou à l'autre de ces points de vue.

Le rationalisme et certaines doctrines sectaires qui nient l'Église visible, se placent au premier point de vue et l'exagèrent; le catholicisme et le byzantinisme en agissent de même à l'égard du second point de vue; le vrai protestantisme, enfin, se place au troisième ou plutôt il réunit dans la vraie mesure les trois points de vue, d'accord en cela avec la doctrine de Jésus lui-même. Car, si Jésus ne s'est proposé pour but final que ce que nous appellerons l'Église idéale, il a prévu l'intrusion des méchants dans l'Église visible, et la nécessité où seraient les vrais croyants de former jusqu'au dernier jour une Église invisible.

De toute manière cependant nous pouvons définir l'Église : la société religieuse chrétienne; les différences qui surgissent, selon qu'en se plaçant à l'un ou l'autre point de vue, on cherche à préciser davantage les termes de la définition, ces différences ne sont pas de nature à infirmer notre définition.

Pour le prouver et pour préciser en même temps la notion de l'Église invisible, qui est le sujet principal de ce travail, nous examinerons les trois idées de la société, de la société religieuse et de la société religieuse chrétienne, en nous plaçant successivement à trois points de vue: 1° au point de vue

théorique ou de l'Église idéale; 2° au point de vue empirique ou de l'Église visible; 3° enfin, au point de vue de la conciliation ou de l'Église invisible.

Nous nous attacherons à prouver qu'à ces trois points de vue, l'Église est, bien que dans des acceptions diverses, la vraie société religieuse chrétienne et que par conséquent, la définition générale que nous avons donnée de l'Église, s'applique également bien, mais avec des nuances diverses à l'Église idéale, à l'Église visible et à l'Église invisible.

§ 2. Point de vue théorique : l'Église idéale.

Nous avons à montrer que notre définition s'applique à l'Église, considérée à ce point de vue, et dans quel sens elle s'y applique.

1° *L'Église idéale est une société.*

Qu'est-ce qu'une société? Il faut d'abord distinguer entre la société et une société ou une association. Quand nous disons que l'Église est une société, nous voulons faire entendre qu'elle est une forme sociale, une forme de la société et non une société dans le sens d'une association. Une association est une réunion d'hommes ayant pour but : « la mise en commun d'une activité particulière. » (Schérer.) La société au contraire est à elle-même son propre but, elle a pour but de se constituer elle-même, de réunir les hommes pour établir entre eux les vrais rapports qui doivent exister entre des hommes. Voilà pourquoi on dit dans ce sens la société et non une société : c'est qu'il n'y a qu'une seule humanité et qu'une seule manière d'établir des rapports sociaux entre les hommes, et c'est la régularisation de ces rapports qui est le but de la société.

L'homme est né pour la vie sociale, pour la vie en com-

mun : l'humanité entière doit former une seule société : il s'agit seulement de faire comprendre à chaque homme quelle position il doit occuper et de lui donner les moyens de prendre cette position.

Le but de l'humanité, lorsqu'il s'agit de choses finies, c'est de se constituer elle-même; nous disons lorsqu'il s'agit du fini, car si l'on veut s'élever à l'infini, on devra reconnaître que le but de l'humanité, c'est de glorifier Dieu, comme toute la création. Mais nous ne dépassons pas, pour le moment, la sphère du fini. Nous disons donc, qu'au point de vue idéal surtout, l'Église est une société et non une association ou une institution pour le salut des hommes (*Heilsanstalt*). Fonder l'humanité parfaite, tel a été le but du Rédempteur, comme du Créateur : l'œuvre du salut, rendue nécessaire par le péché, est, dans le conseil de Dieu, un moyen, non un but. Le but, nous le répétons, c'est la constitution de l'humanité parfaite. On ne saurait nier que telle ait été l'intention de Dieu, clairement exprimée par une foule de passages, et que la venue du Logos en chair, la mort de Jésus sur la croix, sa résurrection, son ascension et la descente du Saint-Esprit, aient eu pour but de mettre à même l'humanité de devenir parfaite. Le sacrifice expiatoire, la justice de Christ imputée au pécheur, la foi elle-même, ne sont que des moyens; mais ce n'est pas le but. Nous maintenons donc cette proposition que l'Église est une société, en l'opposant à cette autre qui a prévalu au moyen âge et selon laquelle l'Église serait une corporation composée du seul clergé; et à cette autre encore, assez répandue de nos jours, et qui fait de l'Église une institution pour le salut des hommes. Au point de vue idéal du moins, l'Église n'est ni l'un ni l'autre : elle n'est ni une corporation, ni une institution, mais bien une société, ou plutôt une forme de la société.

2° *L'Église ideale est une société religieuse.*

En disant que l'Église est une forme de la société, nous avons implicitement posé le fait que la société peut prendre des formes diverses; non qu'elle puisse avoir des buts divers, mais elle peut avoir conscience à divers degrés du but qu'elle doit poursuivre; elle peut être poussée vers ce but par des motifs plus ou moins élevés; ou bien elle peut perdre à tel point le souvenir de ce but, que ceux qui la composent ne sont plus reliés entre eux que par un lien extérieur. L'idéal de la société, c'est toujours la formation de l'humanité parfaite; mais les hommes qui la composent peuvent être poussés vers cet idéal, soit par un instinct naturel, précédant toute expérience, et fondé sur la parenté naturelle; soit par l'expérience de la nécessité des lois, fondée sur l'habitude de la vie commune; soit, enfin, par l'idée d'un législateur suprême, basée sur l'harmonie de toutes les lois découvertes par voie d'expérience. Dans le premier cas nous avons la société naturelle, qui n'a d'autre principe que les liens du sang; dans le second cas nous avons la société civile, dont le principe est le respect de chacun pour les droits de tous; enfin, dans le troisième cas, nous avons la société religieuse, fondée sur la notion des devoirs que nous avons envers Dieu, notion qui donne une nouvelle force au respect pour les droits d'autrui et même aux liens du sang, trop souvent prêts à se dissoudre. Là, en effet, où les affections naturelles ne sont pas réglées par des lois positives, on voit trop souvent des rapports arbitraires substitués aux rapports naturels, par la volonté du plus fort; de même là où la notion du devoir n'a pas substitué le renoncement à l'égoïsme, la conscience que chacun possède du respect dû à ses droits, le porte volontiers à léser ceux des autres. L'idée religieuse est donc le complément et le correctif nécessaire du principe politique et du sentiment naturel, et réciproquement.

En effet, la prépondérance exclusive de l'idée religieuse est une maladie de l'esprit, qui ne peut être combattue que par le principe politique et le sentiment naturel. Jésus lui-même et ses apôtres s'élèvent fortement contre ce genre d'exagération : Jésus combat fortement l'abus du pouvoir temporel dans les choses religieuses, mais il dit cependant : Rendez à César ce qui est à César ; et s'il dit : Quiconque aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ; il dit aussi, en rappelant au jeune riche les dix commandements : Honore ton père et ta mère, et il l'a fait lui-même (Luc XIV, 26 et XVIII, 20). De même les apôtres : Saint Pierre dit quelque part (1 Pierre II, 17.) : Craignez Dieu, honorez le roi, et saint Paul s'élève souvent contre ceux qui méprisent les autorités, et il estime pire qu'un païen celui qui néglige ses parents (Rom. XIII, 1 et suiv.; 1 Tim. V, 8).

Telles sont les trois formes de la société reconnues non-seulement par les écritures implicitement, mais aussi explicitement par les dogmatistes de l'époque de la Réforme et de la nôtre. Ainsi, Quenstedt distingue le *status œconomicus, politicus et ecclesiasticus*, correspondant aux sociétés naturelle, civile et religieuse (Quenstedt, *Syst. theol., pars IV*, p. 393, Wittb. 1685), et Gerhardt dit expressément : « *Deus ipse universam hominum societatem in tres vitæ ordines divisit.* » (*Loc. theol., t. XII, pars II, p.* 2, *nota* 2.) Parmi les auteurs plus modernes, nous citerons Petersen, *Lehre von der Kirche*, qui prend dans son ouvrage sur l'Église ces trois formes sociales en considération.

Ces trois formes sociales ont toujours existé, et nous en retrouvons des traces dans les récits que nous fait la Genèse des premiers âges de l'humanité ; néanmoins, dans les premiers temps, c'est la société naturelle qui a eu le dessus ; ensuite l'humanité a traversé une période plus spécialement politique, et ce n'est guère qu'avec le Christianisme que la

société religieuse a pris le dessus; et même depuis la fondation du Christianisme, l'idée de la société religieuse n'a été réalisée que progressivement, et de nos jours encore, l'Église ne répond qu'imparfaitement à la pensée de Jésus-Christ. Mais le fait seul, que depuis la naissance de notre race, l'idée sociale et sa réalisation ont été progressant, nous donne le droit de penser qu'il en sera de même de l'idée sociale religieuse, et qu'elle aussi doit progresser encore jusqu'à la fin des temps.

Nous n'avons à nous occuper spécialement ici que de la société religieuse, dans laquelle seule l'homme devient parfaitement homme : En effet, c'est en elle seule que l'homme arrive à la conscience de son imperfection antérieure; ou plutôt, par cela même qu'il reconnaît l'imperfection de la vie de famille et de la vie civile, il est disposé à entrer dans la société religieuse; au point de vue théorique, il en fait même pour ainsi dire déjà partie, du moment qu'il en reconnaît la nécessité. Une fois que la vie purement physique ne lui apparaît plus que comme une vie de péché, et que la justice civile ne lui semble plus qu'une justice extérieure et incomplète, il est déjà membre de la société religieuse. La société religieuse se compose de tels hommes; elle est là pour satisfaire les besoins de ceux que ne satisfont à elles seules, ni la vie de famille, ni la vie politique. Tant qu'ils n'ont fait partie que de la société naturelle, ils n'ont peut-être pas commis de grands crimes, mais ils se reconnaissent pécheurs, parce qu'ils n'ont pas fait le bien dans le seul but de plaire à Dieu; après être entrés dans la société civile, ils ont peut-être acquis à un très-haut degré tous les talents de l'homme civilisé; ils sont parvenus à ce point de perfection où le jeune riche se vantait d'être arrivé. Mais ils ne comptent plus aujourd'hui sur les vertus dont ils se faisaient gloire, et leur justice légale ne leur paraît plus rien au

prix de ce que le Seigneur exige d'eux. Ils voient leur idéal si haut, qu'ils se sentent trop faibles pour l'atteindre, et ils désespéreraient d'eux-mêmes, si la notion de la grâce toute gratuite ne leur était révélée en même temps que toute l'étendue de leurs devoirs. La notion de la grâce est donc corrélative de celle du devoir, comme la notion du châtiment est corrélative avec celle du droit. Quiconque ne respecte pas un droit doit être puni, parce qu'il peut respecter les droits civils; mais quiconque n'accomplit pas son devoir dans le sens le plus élevé et le plus sévère du mot, doit être pardonné, parce qu'il n'est possible à aucun homme de faire tout ce que Dieu exige de lui. L'homme idéal le peut, mais il n'y en a qu'un : c'est Jésus-Christ; l'homme réel ne s'approchera jamais que de très-loin, dans cette vie du moins, de l'idéal du genre humain. Il n'y a qu'un moyen de laisser à l'homme réel le courage de tendre vers l'idéal, c'est de lui imputer dans cette vie déjà les mérites de l'homme idéal, de Jésus-Christ, en attendant que dans une autre vie, il se les approprie réellement. C'est donc surtout par cette notion de la grâce, que la société religieuse diffère des deux autres formes sociales. Dans la société naturelle des torts minimes étaient punis souvent de peines terribles; d'autres, plus graves peut-être, étaient passées sous silence; dans la société civile, les crimes et les délits étaient punis selon leur gravité, et quant aux fautes légères, on en faisait abstraction. De part et d'autre, il y avait soit punition, soit prétérition du délit ou de la faute; mais il n'y avait point pardon. La notion de la grâce et du pardon est propre à la société religieuse; elle reçoit dans son sein le plus grand criminel, s'il se repent et demande grâce; mais aussi, pour être reçu dans son sein, l'homme le plus vertueux, au point de vue civil, doit s'avouer pécheur et implorer la grâce d'en haut. Tout homme qui joint à la

notion complète du devoir celle du pardon, est membre de la société religieuse ou digne d'en être membre: ce qui, au point de vue idéal, revient au même; or, le point de vue idéal est celui de Dieu; devant Dieu il suffit d'être apte à entrer dans la société religieuse pour qu'il vous considère comme en faisant déjà partie, et vous y fasse entrer dans ce monde ou dans l'autre.

Telle est l'idée de la société religieuse : il n'est pas nécessaire pour en faire partie d'avoir atteint déjà la perfection; il suffit de s'avouer pécheur, d'avoir obtenu le pardon et de tendre, avec l'aide de Dieu, vers l'idéal; il n'en est pas moins vrai que la société religieuse idéale ne se compose que d'hommes qui, après avoir passé par la repentance et le pardon, sont déjà parvenus à réaliser l'idéal, sont déjà arrivés à la parfaite stature de Christ. L'Église idéale est donc dans toute la force du terme une société religieuse, ou plutôt la société religieuse par excellence, c'est-à-dire la société religieuse chrétienne.

3° *L'Église idéale est la société religieuse chrétienne.*

A vrai dire, cette addition est inutile : il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais d'autre société religieuse, surtout idéale, que celle du Christianisme. Nul n'a jamais conçu, ni en concevra jamais l'idéal de la société religieuse, comme l'a conçu le fondateur de l'Église chrétienne. Le platonisme, il est vrai, avait imaginé une société idéale, et les théologiens catholiques du seizième siècle accusèrent les protestants de ne faire que renouveler, dans leur Église invisible, la cité de Platon, *civitatem platonicam*, *utopicam*, *imaginariam* , etc. Mais la société idéale de Platon diffère beaucoup de celle du Christianisme, et c'est à peine surtout si on peut l'appeler une société religieuse; ce n'est pas même une société morale. Aussi ne conçoit-on pas bien comment les catholiques

pouvaient alors lancer contre les protestants une semblable inculpation. Ce qui surtout est difficile à expliquer, c'est qu'ils aient qualifié d'idée platonicienne le dogme de l'Église invisible, qui, comme nous le verrons plus loin, n'est pas identique avec l'Église idéale dont nous parlons en ce moment. Celle-ci pourrait être qualifiée de doctrine platonicienne, celle-là, non. Aussi est-on tenté de croire qu'à l'origine les réformateurs rêvaient la réalisation d'une société idéale chrétienne, et que les catholiques leur reprochent cette tendance, même après qu'ils l'eurent abandonnée aux seuls anabaptistes.

Le Christianisme certainement a pour but de fonder la société religieuse idéale; et si c'est une erreur de vouloir l'établir par force déjà dans ce monde, c'est une erreur aussi de nier que le Christianisme ait un tel but. On est trop porté à perdre de vue la société idéale chrétienne, parce que trop souvent on s'en est prévalu pour causer des troubles religieux et politiques. Il serait bon qu'on insistât davantage sur cette partie de la doctrine de l'Église, et qu'on prît à tâche de la formuler de manière à prévenir toute méprise. Nous avons vu que sans doute les réformateurs étaient, dans l'origine, arrivés à cette idée, mais qu'ils l'avaient abandonnée plus tard. Jusqu'à l'époque de Kant, on ne s'est plus occupé que de l'Église invisible dans ce monde, et non de l'Église idéale telle qu'elle sera réalisée dans un autre monde. Kant, il est vrai, n'a pas expressément voulu tracer l'idéal de la société au point de vue chrétien; du moins n'est-il pas parti de données bibliques; mais il ne pouvait se soustraire absolument à l'influence de la religion dans laquelle il avait été élevé. A supposer, d'ailleurs, qu'il se soit affranchi complétement de toute influence chrétienne positive, le tableau qu'il a tracé de la société religieuse, à son point de vue, parle en faveur du Christianisme. Il veut abolir les cérémonies extérieures

et tous les actes de culte, même ceux qui ont une valeur plus qu'extérieure. Il veut que la société religieuse soit une société morale fondée seulement sur l'idée de Dieu. Mais le Christianisme aussi conçoit ainsi la société religieuse idéale. L'Apocalypse, par exemple, qui passe pour avoir des idées assez grossières sous ce rapport, et dont le témoignage pour cela n'est point suspect, nous dit elle-même que sur la nouvelle terre les fidèles n'auront plus de temple, ni de lieu de réunion, ni de culte extérieur, mais que Dieu sera leur temple (Apoc. XXI, 22). C'est aussi à cette société idéale que se rapporte ce que dit Paul (1 Cor. XIII) sur l'importance de la charité et sa permanence dans la vie future, à l'exclusion de l'espérance et de la foi. C'est encore à cet idéal que font allusion quelques passages messianiques de l'Ancien Testament, où il est dit, par exemple, qu'en ce temps-là, c'est-à-dire à l'époque du règne messianique, nul n'enseignera plus son frère, mais que tous seront enseignés de Dieu (Jérém. XXXI, 34). Tous ces passages impliquent plus ou moins directement la suppression de tout culte extérieur, de toute prédication formelle. Jésus lui-même n'avait-il pas dit que le culte agréable à Dieu est le culte en esprit et en vérité? Nous ne pensons pas qu'il faille conclure de là que l'idéal de la société religieuse ait été pour Jésus une communauté purement spirituelle, sans aucun lien extérieur. Une telle société ne serait pas un idéal, ce serait un pis aller, à moins que ce ne soit une institution passagère, une préparation lente et secrète à quelque grande manifestation. L'idéal de l'humanité régénérée est une société non moins extérieure qu'intérieure, non moins visible que spirituelle; seulement tous les membres de cette société seront complétement et constamment pénétrés de l'idée religieuse par excellence, savoir l'idée de Dieu; à tel point qu'ils n'auront plus besoin de cérémonies extérieures. Rien ne les empê-

chera pour cela de converser ensemble, non-seulement en esprit, mais encore par les organes extérieurs de la parole. La seule différence entre cette Église est celle que nous avons le plus souvent en vue, c'est que dans cette dernière, il y a encore certaines choses qui ne sont que des moyens et qui devront subsister jusqu'à ce que le but soit atteint; tandis que dans l'autre tout ce qui n'est que moyen aura cessé d'exister, le but étant atteint. Il y a loin de là à conconclure comme Rothe, que l'Église n'est elle-même qu'un moyen, et que le but final, c'est l'État, l'État étant la forme sociale par excellence. Mais, pas plus que l'Église empirique, l'État n'est le but final de l'humanité; les institutions politiques sont des moyens et des moyens plus imparfaits encore que les institutions ecclésiastiques. Les institutions politiques sont des moyens de gouvernement, comme les institutions ecclésiastiques sont des moyens de grâce. Le but, c'est la société, qui ne trouve sa parfaite expression, ni dans la famille, ni dans l'État, ni même dans l'Église empirique et visible, mais seulement dans ce que nous avons appelé l'Église idéale. Cette Église idéale est une réunion d'hommes qui, ayant reconnu d'un côté les devoirs infinis qu'ils ont à remplir envers Dieu; ayant reconnu de l'autre que sans l'assistance de Dieu, ils ne peuvent accomplir leurs devoirs, ont trouvé grâce auprès de Dieu qui leur a donné les forces nécessaires pour ne plus pécher et pour vivre entre eux dans les rapports voulus de lui.

Telle est l'Église idéale; la verrons-nous un jour réalisée? sur cette terre, certes, non; mais l'Écriture nous dit qu'elle le sera sur une terre nouvelle, où la justice habitera; et à Dieu ne plaise que nous contredisions à sa parole.

N'oublions pas pourtant que cet idéal que nous présente l'Écriture a une autre valeur encore, bien plus pratique. Le futur, en effet, exprime souvent une simple obligation : cela

sera, veut dire cela doit être. En grec surtout, avec μέλλω, le futur a en même temps la signification d'un devoir, d'un idéal vers lequel on doit tendre. Si donc nous ne pouvons pas espérer de voir l'idéal réalisé ici-bas, ce n'est pas une raison pour ne pas y tendre sans cesse; et si les vrais croyants ne forment ici-bas qu'une Église invisible, ce n'est pas une raison pour qu'ils ne cherchent pas à ranimer sans cesse dans l'Église visible le désir d'un état de choses meilleur.

Ainsi nous éviterons de nous perdre dans de vaines spéculations purement spiritualistes sur le développement de l'humanité; et nous ne travaillerons pas avec les millénaires à faire descendre par un coup d'État le royaume des cieux sur la terre. Nous marcherons sur la trace des Réformateurs qui ont toujours su se garder des excès des libres penseurs et de ceux des anabaptistes.

§ 3. Point de vue empirique : l'Église visible.

Nous avons jusqu'ici développé, en nous plaçant au point de vue idéal ou théorique, la définition de l'Église. Si maintenant nous cherchons à la commenter au point de vue réaliste ou empirique, en partant du fait historique de l'Église, tel qu'il se présente à nos yeux, nous obtiendrons des résultats quelque peu différents.

1° *L'Église visible est une société.*

L'Église telle que nous la voyons réalisée sur la terre est encore une société en ce sens qu'elle est encore une communauté extérieure qui a pour but non une activité particulière, mais l'humanité elle-même. Seulement le lien intérieur est affaibli, parce que ce n'est pas une réunion d'hommes parfaits, ni même exclusivement d'hommes qui veulent le

devenir, mais aussi d'autres hommes encore qui n'appartiennent qu'en apparence à la société religieuse.

De cette imperfection de la société religieuse visible résultent plusieurs différences qui la distinguent de la société idéale.

Et d'abord elle se divise en plusieurs sociétés : elle n'est donc pas la vraie société qui ne peut être qu'une, aucune des sociétés particulières que comprend l'Église visible ne peut revendiquer pour elle le titre de vraie Église, aucune n'est l'Église catholique, universelle.

Elle est encore une société dans ce sens qu'elle a pour but de former la société idéale; mais elle ne veut pas la former immédiatement, elle veut seulement la préparer (*sie ist noch im Werden begriffen*). Elle ne se sert donc pas à elle-même de but unique ; elle n'est pour ainsi dire qu'un moyen, qu'un instrument d'elle-même et non le but final; elle n'est donc pas, à vrai dire, une société, mais seulement une association ayant pour but de préparer la formation de la société idéale.

Or, de l'association à la corporation il n'y a qu'un pas : de là l'idée que pendant tout le moyen âge on s'est faite de l'Église, et contre laquelle, entre autres, Gerson a élevé sa voix. A ce point de vue le clergé seul, comme chargé de réunir, d'appeler les hommes qui doivent un jour former la société idéale, le clergé seul est l'Église. C'est lui seul qui est le dépositaire des moyens de grâce établis par Dieu pour faciliter aux hommes la réalisation de l'idéal humain, de l'homme parfait.

C'est là une déplorable aberration ; mais ce qui est vrai, c'est que non pas le clergé, mais l'Église visible tout entière est le dépositaire des moyens de salut. En ce sens, elle n'est pas une société, mais une institution. A ce point de vue, les hommes qui la composent, ne sont plus à considérer comme

des êtres spirituels, mais seulement comme formant en quelque sorte ensemble, l'arche sainte, dans laquelle se trouvent déposées les tables de la loi et sur laquelle sont exposés les éléments d'une nourriture spirituelle. Il est vrai que cette arche, ce temple, se compose d'êtres vivants et spirituels; mais ce n'est toujours qu'un temple : or, dans un temple tout n'est pas sanctuaire; il y a des parties accessibles aux plus profanes.

L'Église visible est donc encore une société, mais seulement dans une acception impropre, ou plutôt c'est encore une société, mais, pour ainsi dire, doublée d'une institution. Sous certains rapports même, l'institution, dans certains cas surtout, absorbe la société.

2° *L'Église visible est une société religieuse.*

Elle repose, comme l'Église idéale, sur l'idée de Dieu, du devoir et de la grâce. Mais l'idée de Dieu, n'étant pas assez profondément gravée dans le cœur, ni assez constamment présente à l'esprit des hommes qui la composent, doit leur être sans cesse rappelée par un culte extérieur. Il en est de même de l'idée du devoir qui doit leur être remise en mémoire sous toutes ses faces par la prédication et l'instruction religieuse. La grâce, enfin, ne les a pas encore suffisamment pénétrés pour qu'ils soient non-seulement pardonnés, mais encore sanctifiés. Le sentiment du pardon doit être ranimé sans cesse en eux par des actes extérieurs qui doivent en même temps les fortifier dans l'accomplissement du devoir. Mais ces actes ne sont pas des actes civils, encore moins des châtiments matériels, et les devoirs que prêche l'Église ne sont pas seulement ceux de la justice civile.

En un mot, l'Église visible, même mondanisée, et quoique renfermant des hommes très-éloignés de la perfection, et dont quelques-uns ne se soucient pas du tout de Dieu, cette

Église est pourtant une société religieuse; et si les idées de Dieu, du devoir et de la grâce n'y ont pas encore, comme dans l'Église idéale, pour représentants les hommes eux-mêmes, elles y sont cependant représentées par des actes extérieurs et vraiment religieux.

Il y a plus; elle est même

3° *La société religieuse chrétienne.*

Christ, en effet, a prévu le mélange des bons et des méchants, des croyants et des incrédules dans l'Église visible, c'est-à-dire terrestre; et il a néanmoins voulu qu'elle fût fondée par son ordre, et que les deux classes d'hommes qui y entreraient, restassent mêlés jusqu'au jugement dernier. Il l'affirme explicitement en maint endroit; mais surtout dans ses paraboles sur le royaume des cieux (Matth. XIII, 47 et suiv.; 24-30; 36-43; XXII, 1-11). Le pêcheur savait qu'en jetant son filet à l'eau, il en retirerait de bons et de mauvais poissons; le maître du champ savait que l'ennemi avait semé de l'ivraie dans son champ; et cependant le pêcheur a jeté son filet et a pris toutes sortes de poissons, sauf à les trier plus tard; et le maître du champ a ordonné à son serviteur de laisser croître ensemble l'ivraie et le bon grain, jusqu'au jour de la moisson. D'autres paraboles, moins explicites, il est vrai, expriment la même pensée. Ces paraboles prouvent en même temps que le terme de royaume des cieux ne se rapporte pas exclusivement à la communauté des vrais croyants, invisible ou manifestée. On pourrait, il est vrai, prendre ces textes dans un sens un peu différent, et dire que lorsque nous lisons : le royaume des cieux est semblable à un champ, à un filet, etc., il faut entendre ces paroles comme s'il y avait : lorsque le royaume des cieux commencera à se former, ce sera comme quand on jette un filet ou qu'on ensemence un champ; de telle sorte que le royaume

des cieux dans la parabole ne serait pas le filet ou le champ, mais seulement le bon grain et les poissons sains. Mais ce serait là tordre les Écritures et non les expliquer. Le but du Seigneur, dans ces passages, est, au contraire, de faire entendre que dans le royaume des cieux établi sur la terre depuis son incarnation, que dans ce royaume des cieux, qui est l'Église visible, il y aura jusqu'à la fin des bons et des méchants. — D'autres paraboles, comme celles des talents, des noces du fils de roi, et même du semeur, donnent à peu près le même sens. Ailleurs Jésus parle sans parabole, lorsqu'il dit, par exemple: Venez à moi vous tous qui êtes travaillés et chargés; je ne mettrai point dehors celui qui viendra à moi, etc. Il est clair que ces paroles ne font point d'exception pour le méchant qui viendrait à Christ dans un moment de piété ou de détresse passagère et qui, une fois entré dans l'Église, y resterait par habitude. De même, Jésus ne veut pas que les apôtres réprimandent des hommes qui font des miracles en son nom, sans cependant s'associer formellement à eux. Les apôtres n'ont pas toujours suivi ce conseil; nous voyons par les actes et les épîtres que les premières Églises chrétiennes étaient loin de la perfection; la plupart des passages polémiques qui se trouvent dans les épîtres sont dirigés contre des pécheurs ou des sectaires qui font partie de l'Église. Or, on ne peut pas dire qu'ils les traitent avec beaucoup de ménagement; il est vrai que Jésus aussi avait chassé du temple les changeurs et les marchands; et si, à l'époque des apôtres, le Christianisme était loin d'avoir fait son temps, comme le Judaïsme au temps de Jésus-Christ, il faut avouer cependant que le Christianisme du temps des apôtres était plus avancé que du temps de Jésus. Aussi comprend-on la tendance plus forte à séparer les vrais croyants d'avec les hypocrites, et les exhortations des apôtres à n'avoir point de rapports avec les impurs qui sont dans l'Église.

Enfin, dans l'Apocalypse, la séparation est consommée : l'apôtre-prophète voit, en esprit du moins et par anticipation, les fidèles formant la vraie société chrétienne et les méchants laissés dehors. Mais l'Apocalypse est une prophétie qui se rapporte aux derniers jours, et si les apôtres réprimandent fortement les pécheurs, on ne peut pas dire cependant qu'ils aient mis aucun d'eux formellement hors l'Église, à moins qu'on ne veuille citer Ananias et sa femme, qui tombèrent morts à la parole de saint Pierre. Mais c'est le seul exemple de ce genre, et l'on peut dire que les apôtres sont restés fidèles à la doctrine de leur Maître, en ce qui concerne le mélange des bons et des méchants dans l'Église visible.

Il y a plus : non-seulement l'Église visible renferme des faux frères, mais ceux-là même qui sont de vrais croyants, ne sont pas encore parfaits, et cependant ils sont membres de l'Église. Nous n'avons guère de paroles du Seigneur ayant rapport à ce fait incontestable. Mais les apôtres qui sentaient eux-mêmes, combien ils étaient loin de l'idéal, avouent souvent qu'ils ont besoin chaque jour du pardon de Dieu. Ainsi saint Paul ne se persuade pas d'avoir atteint le but, ni d'être arrivé à la perfection, mais il y tend de toutes ses forces, et même, après avoir embrassé l'Évangile, il s'écrie : Qui me délivrera de ce corps de mort? Je prends plaisir à la loi de Dieu selon l'homme spirituel; mais je sens une autre loi dans mes membres, la loi du péché. Toute la création, dit-il encore, est en travail et soupire après la manifestation des enfants de Dieu. — C'est même à cause de ce fait que les vrais fidèles eux-mêmes sont encore sujets au péché, que Jésus défend si sévèrement aux chrétiens de se juger les uns les autres. Nul homme ne peut savoir qui est un vrai croyant, et c'est pourquoi il faut laisser entrer tout le monde dans l'Église, attendu que Dieu saura bien recon-

naître les siens. C'est dans ce sens que nous prenons cette parole : il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus : les appelés sont tous les membres de l'Église visible, les élus sont ceux qui entreront un jour dans la formation de l'Église idéale.

L'Église visible, composée de vrais et de faux chrétiens est donc voulue de son fondateur, non pas comme but dernier, sans doute, mais comme transition et, en quelque sorte, comme moyen.

Elle est voulue de lui à un autre point de vue encore, d'où elle nous apparaît, nous l'avons dit plus haut, comme une institution divine, plutôt encore que comme une société.

Les hommes, en effet, peuvent arriver par eux-mêmes à la notion du péché, de la loi et de la grâce. Saint Paul lui-même l'avoue au moins, quant aux notions les plus élémentaires sur ces trois points. Il le dit expressément quant aux deux premiers de ces points, dans le passage Rom. II, 14, 15. Et quant à la troisième, on ne saurait nier que l'homme puisse y arriver. On admet généralement, il est vrai, que l'homme ne peut arriver par lui-même qu'à l'idée d'un Dieu juste ou même d'un Dieu si bon, qu'il ne prend pas garde aux péchés des hommes. Nous pensons qu'il peut arriver aussi à la notion d'un Dieu juste, il est vrai, mais qui pardonne parce qu'il est juste, et qu'il serait injuste s'il exigeait de l'homme plus qu'il ne peut faire; en d'autres termes, d'un Dieu qui est bon parce qu'il est juste et non parce qu'il est négligent. Mais même, si l'homme peut arriver par lui-même à cette notion, il ne peut la concevoir que d'une manière vague et non avec une entière certitude; il ne peut pas être assez sûr que Dieu lui pardonnera, pour être heureux dans cette conviction. Il lui faut pour cela une révélation positive de Dieu, venant au-devant de ses aspirations;

il lui faut la parole écrite renfermant la doctrine du salut par grâce. De même, il peut faire des efforts pour avancer dans la sanctification, mais ces efforts seront vains sans le concours de moyens extérieurs institués par Dieu même, et c'est l'Église que Jésus a établie dépositaire des écrits inspirés et des moyens de grâce, tels que les sacrements et le ministère des pasteurs. Sous ce rapport aussi, l'Église visible est voulue de Dieu, mais seulement comme institution, comme une chose en quelque sorte, et non comme une réunion de personnes. Voilà pourquoi nos livres symboliques nient qu'on ne puisse se servir du ministère des méchants. C'est que dans ce cas les ministres ne sont que des instruments, et pourvu qu'ils prêchent le pur Évangile et administrent les sacrements d'après la parole de Dieu, leur caractère personnel ne peut ôter à leur activité son efficace.

Tel est le dogme de l'Église visible, et la définition que nous avons donnée de l'Église en général, s'applique aussi à l'Église visible, avec cette modification qu'en un sens l'Église visible est plutôt une institution. Elle n'est pour ainsi dire une société que par le côté extérieur.

On n'a que rarement fait des objections contre le dogme de l'Église idéale, par la simple raison qu'il se rapporte à une époque dont on s'occupe trop peu. On a toujours, au contraire, reconnu que l'Église, lorsqu'un jour elle aura atteint la perfection, abolira toutes les vaines cérémonies qui la déparent dans son état actuel, et que même les moyens de grâce, institués par Jésus, deviendront alors inutiles et seront par suite abolis.

Il n'en est pas de même de l'Église visible. On a contesté très-souvent sa nécessité ou du moins l'identité de l'Église visible telle qu'elle est avec l'Église visible, telle que Jésus a voulu la constituer. On est même allé jusqu'à nier que Jésus ait voulu fonder une Église visible.

Les attaques contre l'Église visible sont donc de deux sortes : ou bien on nie simplement que l'Église visible telle qu'elle est ou, a été, à un moment donné, soit celle que Jésus a voulu fonder; ou bien on nie absolument que Jésus ait voulu fonder une Église visible.

Dans le premier cas on a souvent raison : on ne saurait contester en effet que l'Église visible a été parfois au-dessous de la mission que Jésus a voulu lui donner. Malgré toute son indulgence, Jésus ne peut avoir voulu tous les abus que l'Église romaine, par exemple, a introduits dans la suite des siècles, et nos réformateurs ont eu très-raison de mettre le doigt sur la plaie et d'invoquer contre l'Église dégénérée le témoignage de l'Écriture.

Dans le second cas, on a toujours tort; or dans ce cas se trouvent surtout trois classes d'adversaires : 1° les fanatiques ou sectaires; 2° les rationalistes; 3° quelques théologiens qui prétendent que Jésus n'a pas voulu fonder de communauté extérieure du tout.

1° Les fanatiques ou sectaires s'appuient surtout, dans leurs attaques, sur ce que toute Église visible, au moins dans l'état actuel des choses, est nécessairement composée de bons et de méchants. Ils nient surtout qu'une Église dans laquelle est toléré le ministère des méchants, puisse être la vraie Église de Christ. Mais les passages que nous avons cités plus haut, prouvent suffisamment que Jésus a voulu fonder une Église visible, de laquelle les méchants ne seraient provisoirement pas exclus. Aussi ces idées se joignent-elles d'ordinaire à des tendances millénaires, qui permettent à ces fanatiques d'anticiper sur le jugement dernier. La plupart de ces hommes, d'ailleurs, finissent par former aussi entre eux une Église visible, toujours sous le prétexte que le jugement est déjà rendu, et que, eux et les leurs, ils sont les vrais élus. Malheureusement, ils ne tardent pas le plus sou-

vent à tomber dans des fautes pires que celles de l'Église dont ils sont sortis, et qui les force à se rappeler qu'ils sont encore sur la terre et non au ciel.

2° Les rationalistes s'occupent, en général, très-peu de l'Église, et ceux qui s'en occupent, comme Kant, le père du rationalisme moderne, se placent à un point de vue spécial; ils partent non des données de l'Écriture, mais de l'idée de l'homme et de la société humaine. Ils ne nient pas la société humaine idéale, qui, comme nous l'avons vu, a été le but final de Jésus; mais ils nient que cette société doive se manifester par des cérémonies et une organisation cléricale. Ils veulent une société purement morale, sans rejeter toutefois l'idée de Dieu, principe de toute morale comme de toute religion. Mais voyant que cette communauté, pour le moment du moins, est impossible, ils s'accommodent de ce qui est, et soutiennent que Jésus leur a donné l'exemple de cette conduite. Jésus, en effet, voulait aussi fonder l'humanité idéale, et en attendant, il a voulu que les hommes fussent préparés par des moyens de grâce dont il a rendu dépositaire l'Église. Mais, Christ ne s'est pas accommodé à la manière de Kant; pour lui l'Église visible n'est pas un pis aller; il a cherché de quelle façon on pourrait le mieux faire passer les hommes de l'état où il les trouvait, à celui où il voulait les voir parvenir; et Dieu lui a révélé l'institution de l'Église visible avec ses moyens de grâce.

3° Quelques théologiens modernes ont prétendu que Jésus n'avait pas voulu fonder de communauté extérieure du tout, et que les apôtres l'avaient mal compris. C'est une exagération de la tendance protestante qui conteste, il est vrai, que Jésus ait voulu fonder toutes les cérémonies romaines. Il est clair, cependant, que Jésus a voulu fonder une société extérieure; autrement, pourquoi aurait-il réuni autour de lui quelques disciples; pourquoi leur aurait-il recommandé

d'attendre en commun la descente du Saint-Esprit? pourquoi les apôtres auraient-ils fondé des Églises? auraient-ils moins bien saisi la pensée du Christ avec qui ils avaient vécu, que ces théologiens qui, après bientôt vingt siècles, cherchent à comprendre ses paroles?

Jésus a donc voulu l'Église visible et le vrai moyen de concilier l'idéal et le réel, ce n'est pas de supprimer ce dernier à cause de ses imperfections. Nous allons voir quel est le vrai moyen d'opérer cette conciliation; ceci nous amène à l'Église invisible.

§ 4. Point de vue mixte : l'Église invisible.

Nous venons de considérer l'Église sous la forme temporaire, que Jésus a jugé bon de lui donner pour assurer son existence au milieu du monde, et pour faciliter à ceux qui cherchent la vérité, l'accès du salut. Il nous reste à parler de la réunion de ces derniers, qui constituent, au sein de la communauté visible, une vraie communauté invisible, une Église dans l'Église, pour nous servir d'une formule religieuse analogue à ce mot politique bien connu : un État dans l'État.

A ce point de vue aussi notre définition se justifie pleinement, quoique avec quelques modifications.

1° *L'Église invisible est une société.*

Comme l'Église visible, l'Église invisible est une société, et une société imparfaite; mais tandis que l'Église visible réalise l'Église idéale par le côté extérieur, et non par le côté intérieur, c'est le contraire pour l'Église invisible. Comme l'Église idéale, l'Église visible se compose d'hommes unis par des liens sociaux extérieurs; mais elle diffère de l'Église idéale en ce que le lien intérieur, la communauté

de sentiments, de convictions et d'actions lui fait défaut. L'Église invisible diffère de l'Église idéale en ce que les hommes qui la composent, ne peuvent être distingués du reste des hommes ou des fidèles; ils ne se connaissent même entre eux qu'imparfaitement. En revanche, ils sont unis en esprit, dans un même sentiment, dans une même pensée, dans une même activité. Chacun sent, pense, travaille de concert avec d'autres, sachant que d'autres poursuivent le même but que lui, mais sans les connaître personnellement, et sans être connu d'eux; du moins la connaissance qu'ils ont les uns des autres est très-imparfaite.

Est-ce là, dira-t-on, une société? peut-on appeler de ce nom un certain nombre d'hommes qui n'ont entre eux aucun lien extérieur? L'objection est spécieuse, et il faut avouer que le terme de communion des saints, employé pour désigner l'Église invisible est préférable. Mais il ne s'applique pas à l'Église visible, et l'Église idéale elle-même est mieux définie à notre avis par le terme de la société. Nous préférons donc conserver aussi pour l'Église invisible cette dénomination, d'autant plus que ce terme, qui s'applique généralement à l'Église visible, lui convient tout aussi peu, dans le sens rigoureux du mot. On devrait donc aussi renoncer à ce terme pour désigner l'Église visible, qu'on définit souvent en se servant du mot de société ou d'un mot analogue. Ainsi Gerhardt, *Loc. theol.*, t. XI, liv. 23, chap. 7, p. 81, Tüb. 1772, appelle l'Église *visibilis cœtus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis.* Or, *cœtus* est synonyme de *societas*, quoique le premier de ces termes puisse plutôt s'appliquer que l'autre à une simple agglomération; ici, cependant, il est clair que Gerhardt ne veut pas parler d'une simple agglomération, quoiqu'il parle de l'Église visible. Mais Bellarmin qui, comme catholique, se place toujours au point de vue de

l'Église visible, la définit quelque part : *societas quædam, non angelorum, non animarum, sed hominum.* Il se sert donc du terme même de société. On peut d'autant mieux appliquer le terme de société à l'Église invisible, que les membres de cette société ne sont pas absolument impossibles à reconnaître, et que, se sentant animés du même esprit, ils se rapprochent volontiers les uns des autres, sans cependant se séparer du reste des chrétiens. Il y a, en effet, quelque chose de vrai dans cette objection faite contre le terme d'Église invisible. Non-seulement, dit-on, les vrais chrétiens ne sont pas invisibles, il ne doit pas même être impossible au monde de les distinguer, car un grand nombre de passages leur recommandent de faire luire leur lumière devant les hommes, et dans d'autres Jésus dit qu'on les reconnaît à leurs fruits. Ils devraient donc, loin d'être invisibles, être plus visibles, que le reste des hommes. Aussi faut-il avouer qu'ils se connaissent jusqu'à un certain point les uns les autres, et que le monde même les reconnaît assez pour les persécuter parfois. Seulement ils ne sont ni assez sûrs de leur fait pour se constituer formellement, ni assez présomptueux pour se proclamer seuls de vrais chrétiens. L'Évangile reconnaît que les vrais chrétiens pèchent encore sur cette terre; l'idée tend constamment à s'assujettir la matière et la matière à se façonner à l'image de l'idée, mais aucun des deux ne parvient à s'assimiler l'autre tout à fait.

Or, tel étant l'état des choses, qui devrait affirmer que tel ou tel homme appartient ou non à l'Église invisible? Le prêtre? la société religieuse tout entière? ou bien, enfin, la conscience même de celui, sur lequel il s'agit de prononcer? Mais le prêtre et la société peuvent être trop corrompus eux-mêmes pour être compétents; et à supposer qu'ils sachent à quoi s'en tenir, sur le compte de chacun, avoueront-ils qu'ils ont devant eux de vrais chrétiens, et qu'eux-

mêmes ils ne le sont pas? et quant à la conscience individuelle, elle peut bien révéler à chacun s'il est membre ou non de l'Église invisible, mais ce témoignage ne saurait être suffisant pour constituer une société, parce qu'il ne peut être contrôlé par le reste de ceux qui devraient composer la société. On se défierait de celui qui se proclamerait vrai chrétien, et on le prendrait pour un hypocrite, et quant au vrai chrétien, l'humilité chrétienne lui défendra d'avoir de lui-même si bonne opinion. Mais, dit-on, il faut qu'un homme puisse être certain de son salut, autrement à quoi servirait de prêcher l'Évangile? mais il doit se défier de lui-même et ne pas publier ouvertement ce qu'il croit être, au risque de tomber par orgueil, dans les embûches de Satan. Il doit *croire*, c'est vrai, mais en même temps il doit trembler de perdre la grâce qu'il a reçue. Nul homme donc ne connaît au juste les vrais chrétiens, Dieu seul peut les connaître (2 Tim. II, 19; 1 Rois VIII, 39; Jean X, 14). Quant aux vrais croyants, ils ne peuvent se connaître assez pour se séparer de l'Église visible : ils forment tacitement une Église dans l'Église, mais non pas officiellement. Ils restent dans l'Église, comme le levain dans la pâte (Matth. XIII, 33.), parce qu'ils savent que leur présence peut être salutaire à leurs frères, et que le seul fait de leur séparation les constituerait à leur tour en Église visible : ils tomberaient donc dans la même faute qu'ils reprochent à l'Église visible. Beaucoup de sectaires n'ont pas craint d'en agir ainsi, et se sont fait pour cela donner le nom de séparatistes; mais on a toujours vu que leurs communautés ont fini par dégénérer aussi. Les membres de l'Église invisible ne doivent se séparer de l'Église visible, que lorsque celle-ci est parvenue à un degré d'impiété assez fort, pour ne plus vouloir tolérer dans son sein des chrétiens véritables. Hors ce cas, qui fut celui des réformateurs, il ne faut pas se séparer.

Malgré cela, nous persistons à dire que l'Église invisible est une société. De plus elle est

2° *une société religieuse.*

Cette partie de la définition s'applique aussi à l'Église invisible. Si, comme nous l'avons vu, l'Église visible, malgré ses imperfections, est une société religieuse, à plus forte raison l'Église invisible. Elle repose, en effet, sur les mêmes idées et prend part aux mêmes actes de culte; et de plus ceux qui la composent prennent au sérieux ces idées et ces actes: pour eux, ces idées ne sont pas des abstractions sans vie, ce sont des convictions vivantes; ces actes de culte ne sont pas des cérémonies purement extérieures, ce sont des moyens de grâce réels; tandis que pour les autres, ce ne sont que de vaines cérémonies, ou tout au plus un sujet de châtiments plus graves dans l'autre vie, pour ceux qui en abusent.

Nous arrivons ici à une manière d'envisager la question plus conforme à certaines paroles de Luther, et proposée par Münchmeyer. Luther pensait que les sacrements avaient non-seulement une valeur positive pour le croyant, mais encore une valeur négative pour l'incrédule, c'est-à-dire que l'incrédule qui y prenait part, était plus coupable que celui qui n'y prend aucune part. Zwingli et Calvin, au contraire, pensaient que le sacrement n'a de valeur que pour celui qui le prend avec foi, et que pour l'autre, c'était comme s'il ne l'avait pas reçu du tout. On ne saurait nier que l'opinion de Luther est plus juste, fondée qu'elle est sur des passages, tels que 1 Cor. 11, 27-30, où il est dit, que quiconque prend la Cène indignement, mange et boit sa condamnation, se rend coupable du corps et du sang de Christ, et attire sur lui-même les châtiments de Dieu. Il doit évidemment en être de même de celui qui prend part au corps de Christ qui est l'Église. On admet, il est vrai, généralement, que ceux qui ne font pas

partie de l'Église invisible, ne sont pas membres du tout du corps de Christ[1]. M. Münchmeyer, au contraire, soutient, avec les catholiques, que les impies font aussi partie du corps de Christ; mais il diffère des catholiques en ce qu'il appuie davantage sur le fait, que ce sont des membres morts, pires par conséquent, que s'ils étaient membres d'un corps moins parfait que celui de Christ, mais membres vivants de ce corps. Nous nous associons à cette manière d'envisager la question, qui nous paraît donner au dogme protestant une forme plus complète, moins exclusive, sans faire de concessions réelles au dogme catholique.

Mais revenons à l'idée principale que cette digression risquait de nous faire oublier. Nous disons que l'Église invisible est au moins aussi bien une société religieuse que l'Église visible. Nous ajouterons qu'elle l'est même davantage : ses membres, en effet, ne sont unis réellement qu'en Dieu, et non par des rapports sociaux formels; voilà pourquoi en un sens le nom de communion des saints convient mieux que celui de société à l'Église invisible : il exprime mieux l'union mystique avec Dieu, dans laquelle chaque fidèle est entré pour son compte, et indépendamment des autres. En ce sens l'Église invisible est même davantage ou du moins plus exclusivement une société religieuse que l'Église idéale, dans laquelle des liens sociaux extérieurs viendront se joindre à l'union intime des fidèles en Dieu.

L'Église invisible est encore une société religieuse, si l'on y comprend les hommes qui, sans avoir fait partie de l'Église visible, sans avoir par conséquent participé aux moyens de grâce extérieurs, ont eu les mêmes sentiments qu'a eus Jésus-Christ. La doctrine orthodoxe, il est vrai, ne recon-

1. Voyez les citations dans la partie historique.

naît comme membres de l'Église invisible que les vrais chrétiens, qui sont dans l'Église visible. Sous ce rapport, comme sous quelques autres, peut-être, nous nous écartons un peu de la doctrine officielle de nos Églises, ou plutôt de notre Église de la Confession d'Augsbourg. Il se rencontre du reste un grand nombre de personnes et même des pasteurs orthodoxes qui pensent que tel ou tel arrivera au salut, quoiqu'il n'ait pas pu avoir connaissance de la révélation positive donnée par Jésus-Christ. Calvin lui-même admet qu'il y a eu des membres de l'Église invisible dans les temps antérieurs au Christianisme. Il suit en cela Augustin, qui dit : *Secundum occultam Dei prædestinationem plurimæ sunt foris oves, plurimi lupi intus.* Nous trouvons du reste dans le Nouveau Testament des passages dans ce sens; ainsi : Plusieurs viendront d'Orient et d'Occident et seront à table dans le royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob. (Matth. 8, 11. 12; Luc 13, 28. 29.) Ce qui prouve que les patriarches, quoique n'ayant pas eu directement ni complétement connaissance de l'Évangile, seront cependant membres du royaume des cieux. De même, nous ne pouvons nous empêcher de croire que d'autres hommes encore, auxquels il n'a manqué pour être des chrétiens vivants que de voir leurs convictions vivantes, confirmées par la révélation positive de l'Ancien et du Nouveau Testament; nous ne pouvons nous empêcher de croire, disons-nous, que Dieu sauvera ces hommes et en fera de vrais chrétiens dans l'autre monde, en leur révélant l'Évangile qui confirme leurs pieux pressentiments. Ils sont donc membres de l'Église invisible dans le sens le plus large de ce mot, mais non dans le même sens que les vrais croyants dans l'Église visible. Dans le sens large, l'Église invisible embrasse tous ceux qui sont dans les dispositions nécessaires pour entrer dans le royaume des cieux; dans un sens plus restreint, seul reconnu par l'Église, l'Église

invisible ne se compose que de ceux dont les aspirations ont déjà été confirmées par la connaissance de la révélation positive. Dans ces deux sens, dans le premier aussi bien que dans le second, l'Église invisible est une société religieuse.

Elle est enfin

3° *la société religieuse chrétienne.*

On ne peut pas nier que l'Église visible ait été voulue de Jésus; nous avons vu au contraire qu'elle a été formellement instituée par lui, mais seulement comme une institution provisoire. Il nous revient à ce propos une image bien connue et que l'on emploie souvent en parlant du Créateur et de ses œuvres et que nous appliquerons à l'Église : nous dirons que dans l'Église visible le divin statuaire a ébauché son œuvre; la statue qu'il veut faire est renfermée dans ce bloc dégrossi, elle y est invisible, mais elle y est, et l'on y voit s'en dessiner déjà les contours généraux. L'ébauche est voulue du sculpteur, et il n'aurait pas ébauché sa statue dans ce bloc, s'il ne savait qu'elle y est contenue virtuellement. Mais il ne l'a voulue que provisoirement, et elle contient encore des parties qui seront retranchées de la statue. Il a voulu, dans un sens bien plus élevé, la statue elle-même qui seule est son vrai but; même encore invisible, il la veut dans un sens plus élevé que son ébauche. Il en est de même de l'Église : l'Église visible, l'Église invisible et l'Église idéale sont toutes trois la vraie Église, mais l'Église invisible est plus vraie que l'Église visible, et l'Église idéale est la plus vraie de toutes; ces trois formes de l'Église, pour employer une comparaison tirée de la grammaire, sont entre elles comme le positif, le comparatif et le superlatif. Toutes trois sont conformes à l'idée de Christ; mais la première est conforme à une idée purement relative, la seconde à une idée qui se rapproche davantage de l'absolu, la troisième seule est conforme à l'idée

absolue de l'Église. Elles sont donc toutes les trois vraies, c'est-à-dire conformes chacune à une idée; non pas vraies dans le sens de réel, car dans ce sens, l'Église visible est la plus vraie. Mais, malgré ces différences, elles sont toutes trois voulues de Christ, comme on le voit par les passages suivants, dont quelques-uns sont déjà cités par Gerhardt (*Loc. theol.*, tom. XI, *loc.* XIII, cap. VII. p. 85 et suiv. Tübg. 1772).

Nous citerons textuellement les principaux de ces passages, en laissant de côté ceux qui nous paraissent moins concluants.

Luc XVII, 20. Le règne de Dieu ne vient pas avec éclat, il est au dedans, au milieu de vous. Il s'agit ici évidemment de la formation lente du royaume des cieux sur la terre, qui s'établit sans qu'on le remarque au dehors, dans le cœur des élus. Les vrais croyants sont au milieu des autres, sans que ceux-ci s'en doutent.

Jean IV, 23. Le temps vient, et il est déjà venu, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; car Dieu veut aussi de tels adorateurs. Nous avons déjà plus haut appliqué ce passage à l'Église idéale; mais l'emploi du présent prouve qu'il peut s'appliquer aussi à l'Église sur la terre. Le présent ερχεται est mis pour le futur. Il faut donc lire comme s'il y avait : le temps viendra et il est déjà là; ce qui se rapporte au présent et à l'avenir. Le temps où on adorera le Père en esprit a commencé avec Jésus-Christ, mais il n'atteindra son apogée qu'à la fin des temps, lorsque l'Église invisible aura pris la forme de l'Église idéale.

1 Pierre II, 5. Et nous, comme des pierres vives, nous serons édifiés en une maison spirituelle et nous formerons un saint sacerdoce pour offrir à Dieu des victimes spirituelles. Dans ce texte, la nature spirituelle du lien qui doit unir les vrais croyants, est clairement exprimée.

Psaume XLV, 14. Toute la gloire de la fille du roi est intérieure. La fille du roi désigne ici l'Église, comme on l'admet généralement.

On peut aussi appliquer à l'Église ce que Paul dit du peuple d'Israël ; par exemple :

Rom. II, 28-29. Le vrai juif n'est pas celui qui l'est audehors, et la circoncision qui se fait extérieurement dans la chair, n'est pas la vraie. Mais le vrai juif est celui qui l'est dans le secret et la vraie circoncision du cœur se fait selon l'esprit et non selon la lettre, et son mérite ne vient pas des hommes, mais de Dieu.

Les passages tels que 1 Sam. XVI, 7 ; 1 Rois VIII, 39 ; Jean X, 14, qui prouvent que Dieu seul et Jésus connaissent les vrais croyants, prouvent implicitement que les hommes ne les connaissent pas avec certitude. Cependant, le dernier, qui se rapporte à Jésus-Christ, n'implique pas que les vrais croyants ne se connaissent pas entre eux.

Nous rappellerons enfin une série de passages dans lesquels il est question de la manifestation des enfants de Dieu. Ces passages prouvent assez péremptoirement qu'avant l'époque où ils seront manifestés, les enfants de Dieu seront restés cachés ou méconnus aux autres hommes.

En général, cependant, s'il s'agissait de prouver que l'Église n'est qu'invisible, ces passages ne diraient rien du tout. Il serait facile aux adversaires de ce dogme de contre-balancer ces textes par ceux où l'Église est représentée comme visible. Mais, puisqu'il suffit de faire voir que s'il y a une Église visible, qu'on peut qualifier de vraie en un sens, cependant, il y en a une autre, plus vraie encore, et, qui est l'Église invisible, ces passages sont parfaitement concluants. Il est donc évident que si l'on peut, en théorie, indiquer les caractères distinctifs de l'Église invisible, en pratique, cependant, il n'est pas possible, ou du moins pas permis à

l'homme d'opérer un triage entre les membres morts et les membres vivants du corps de Christ.

Il nous resterait, pour demeurer fidèle à la marche que nous avons suivie jusqu'ici, à parler des oppositions diverses qu'a soulevées le dogme de l'Église invisible. Nous nous bornerons à indiquer théoriquement les oppositions possibles sans entrer dans des détails historiques. Mais nous consacrerons ensuite un paragraphe spécial à l'histoire du dogme de l'Église invisible dans ses rapports avec celui de l'Église visible. Quant à l'Église idéale, nous aurons peu à nous en occuper dans cette histoire, attendu qu'elle n'a jamais fait le sujet d'aucune controverse importante.

Les deux principaux adversaires du dogme de l'Église invisible sont ce que les Allemands appellent le Romanisme et le Byzantinisme (V. Andersen, *d. prot. Dogma v. d. sichtbaren u. unsicht. Kirche,* p. 38 et suiv., et 48 et suiv.) Le Romanisme, c'est le papisme dont le siége a toujours été à Rome, et quant au Byzantinisme, c'est un nom d'origine historique pour ce que nous appelons en théorie le césaro-papisme. On sait, en effet, que le premier fondateur de la césaro-papie, au sein du Christianisme, a été Constantin, qui résidait à Byzance. De nos jours, cette tendance a été renouvelée par Pierre le Grand. — Enfin, il faut ajouter à ces deux tendances collectives, les objections de quelques théologiens qui, comme Rothe, croient pouvoir appuyer leurs idées sur des passages scripturaires.

Le Romanisme voudrait détruire la notion de l'Église invisible au profit d'un clergé qui s'identifie avec l'Église et qui s'appuie à tort sur ce passage: Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que vous délierez sur la terre sera délié dans les cieux. A tort, disons-nous, parce que ce droit n'est conféré qu'à ceux qui prêchent l'évangile dans sa pureté. La doctrine catholique admet cependant

une Église invisible, dont les membres, comme dans la doctrine protestante, sont les vrais chrétiens ; mais le catholicisme ne les appelle de ce nom qu'au delà du tombeau, et, parce que, ayant quitté ce monde, ils sont invisibles aux yeux de la chair.

Le Byzantinisme tend aussi à confisquer l'Église invisible, c'est-à-dire, en un sens, l'autorité et la liberté de la conscience, au profit d'une institution extérieure. Mais ici, ce n'est plus l'Église, c'est l'État. Pour lui, l'Église doit être un simple moyen de gouvernement, et pour cela, elle doit être visible, extérieure, comme l'État ; il est donc naturel que tout ce qui cherche à se soustraire au contrôle extérieur de l'État lui soit odieux.

Le système de Rothe que nous trouvons dans ses *Anfänge der christlichen Kirche*, dont le premier volume a seul paru, ce système peut être considéré comme une tentative de justifier par la science le césaro-papisme.

Ces notions générales données, nous passons à notre aperçu historique du dogme qui nous occupe et dont les développements successifs paraîtront d'autant plus clairs, que nous en connaissons maintenant les éléments constitutifs.

PARTIE HISTORIQUE.

§ 5. Le dogme de l'Église visible et invisible depuis le premier siècle jusqu'à nos jours.

La plupart des controverses qui, de nos jours, ont agité l'Église, remontent aux premiers siècles, et on les voit renaître, sous des formes diverses, et avec plus ou moins d'importance, pendant le cours du moyen âge.

Il n'en est pas de même de la question qui nous occupe : la grande controverse sur l'Église invisible ne date que de la Réforme, et, c'est à partir de cette époque seulement que nous aurons à donner des détails sur l'histoire de ce dogme.

Cependant, on rencontre dans les temps antérieurs des tendances analogues, mais qui se manifestent dans des oppositions diverses à la corruption de l'Église visible, qui était parvenue presque sans combat à se substituer à l'Église invisible, prédominante au siècle apostolique.

C'est dire que, dans les écrits des apôtres eux-mêmes, nous rencontrons des traces d'une distinction entre l'Église visible et l'Église invisible, et, quoique cette distinction ne prenne pas la forme d'une controverse, nous devons nous en occuper : c'est par là que nous commencerons notre exposé.

D'après ce qui vient d'être dit, l'histoire de notre dogme se divise en trois périodes :

1° Le siècle apostolique forme à lui seul une période, ca-

ractérisée par la prédominance de l'élément spiritualiste dans la conception de l'Église.

2° Le moyen âge qui, par rapport à notre dogme, commence si près du siècle apostolique, qu'on a peine à comprendre comment l'esprit clérical, dominant pendant cette période, a pu se substituer si promptement à l'esprit des apôtres. Pendant cette période, l'Église visible prend un très-grand développement et se suscite des adversaires nombreux, mais faibles, qui insistent sur le côté spirituel de la notion de l'Église.

3° Les temps modernes qui commencent avec la Réforme: avec la Réforme, le dogme de l'Église invisible reçoit sa forme scientifique définitive et triomphe des anathèmes de Rome. Mais, depuis lors jusqu'à nos jours, le catholicisme ne s'est pas donné pour vaincu, il s'est toujours opposé au dogme protestant: de là des controverses, non-seulement au 16e, mais au 17e et au 19e siècle. Quant au 18e siècle, il s'est peu occupé des questions ecclésiastiques; mais on peut dire que l'influence de ce siècle se fait sentir de nos jours encore dans la manière dont on conçoit le dogme. Enfin, au sein du protestantisme lui-même, il s'est rencontré quelques opinions particulières sur ce dogme, qui se sont fait jour dans les derniers temps surtout, indépendamment de la controverse catholique.

1° Le siècle apostolique.

Quoique ce siècle doive être considéré comme le point de départ de toute la controverse, et que tous les partis prétendent posséder la doctrine des apôtres, nous ne nous arrêterons pas longtemps à cette partie de notre histoire. Dans les paragraphes précédents, nous nous sommes attachés à ne rien avancer que nous ne puissions appuyer par des passages de l'Écriture: en d'autres termes, nous avons

cherché à donner, sous une forme systématique, la doctrine des apôtres. Ce serait donc nous répéter que de revenir ici sur cette doctrine. Nous nous bornerons à rappeler que le Nouveau Testament renferme sur l'Église trois classes de passages : les premiers nous montrent l'Église telle qu'elle doit être absolument parlant, et telle qu'elle sera un jour dans l'autre monde : c'est aux membres de cette Église surtout que le Nouveau Testament donne le nom de ἅγιοι, saints ; dans la seconde classe de textes, l'Église nous apparaît telle qu'elle est sur la terre, c'est-à-dire comme un mélange de justes et de méchants : ceux qui les composent sont désignés par le terme de κλητοι, appelés ; dans la dernière classe, enfin, le Saint-Esprit proclame vrais membres de l'Église ceux-là seuls qui croient de cœur, et exclut ce qu'elle appelle les faux frères de la participation à la félicité éternelle : ceux des membres de l'Église visible, qui, quoique inconnus aux hommes, sont déjà choisis par Dieu pour former un jour l'Église idéale, sont nommés dans le Nouveau Testament ἐκλεκτοι, élus.

La présence, dans le Nouveau Testament, de ces trois classes de passages, surtout des deux dernières, suffit pour nous expliquer les controverses qui ont eu lieu sur cette question. Mais le fait seul que parmi ces passages, il en est qui proclament seuls vrais membres du corps de Christ, ceux qui sont animés de son esprit, ce fait seul suffit pour faire voir que les apôtres admettaient la distinction entre l'Église visible et l'invisible. Ces termes, il est vrai, ne se trouvent pas dans leurs écrits, mais l'idée certainement y est. (Voir Jean X et XVII. Matth. XVI, 18 ; XVIII, 17. Éph. I, 22. 23 ; V, 23-33. Col. 1, 18-24. — 1 Cor. XII, 13. Col. II, 19.)

Nous ajouterons à la doctrine des apôtres, celle du symbole qui porte leur nom. Le troisième article commence par ces mots : *Credo. . Ecclesiam sanctam catholicam, commu-*

nionem sanctorum. Je crois la sainte Église universelle... je la crois, je ne la vois pas; et cette Église est la communion des saints, elle se compose de tous les vrais chrétiens et se compose d'eux seuls. Cette interprétation, donnée déjà par Gerhardt à l'appui du dogme protestant, nous paraît d'autant plus probable que le *Credo* des deux autres articles, se rapporte aussi à des choses invisibles. Nul, en effet, ne peut voir Dieu le Père, et quant à Jésus-Christ, les apôtres et les premiers disciples l'ont vu, il est vrai, mais ils n'ont pas vu sa nature divine, ils l'ont crue, et c'est cette foi qui est exprimée dans le second article.

2° *Le moyen âge.*

Le moyen âge, pour notre dogme, commence avec les premiers pères de l'Église. Il est vrai qu'on peut trouver des passages dans leurs écrits qui parlent en faveur de l'Église invisible, et Gerhardt en cite un grand nombre. Cependant leur tendance générale, qui se manifeste déjà dans les pères apostoliques, est plutôt de considérer l'Église comme une institution extérieure, ayant à sa tête un clergé plus ou moins bien organisé et décidant à lui seul du salut des âmes. Cette doctrine pernicieuse se montre si subitement après l'époque des apôtres, qu'on est forcé de dire avec le maître du champ : c'est l'ennemi qui a fait cela; il est venu pendant la nuit et a semé l'ivraie au milieu du bon grain.

Nous ne connaissons que deux théologiens de l'époque des pères qui distinguent entre l'Église visible et l'Église invisible : ce sont Clément d'Alexandrie, qui connaît une Église céleste (οὐράνιος ἐκκλησία) au-dessus de l'Église terrestre (ἐπίγειος ἐκκλησία) et Origène qui distingue l'Église proprement dite (κυρίως ἐκκλησία) de celle improprement ainsi nommée. (Clem. Strom. *L. IV, c. 8.* — Orig., *de oratione*, *c.* 20, *p.* 229.)

Augustin, il est vrai, distingue entre le corps véritable et le corps apparent de Christ. Mais il ne s'élève pas à la notion de la communion des saints. Et quoiqu'il insiste plus que les catholiques modernes sur le fait que les vrais croyants font seuls partie du corps mystique de Christ, sa doctrine cependant ne diffère pas essentiellement de celle que le catholicisme professe aujourd'hui. Augustin, il ne faut pas l'oublier, est le champion du dogme catholique, et s'il distingue entre les vrais et les faux membres de l'Église, c'est qu'il se trouve en face des Donatistes qui voulaient une Église formée de saints exclusivement.

A l'époque de la Réforme, la position des catholiques était autre : jamais les réformateurs n'ont voulu fonder une Église visible composée de vrais chrétiens seulement; ils ont reconnu, au contraire, que l'Église visible serait toujours composée de justes et d'injustes; mais ils ont toujours affirmé aussi que les justes seuls étaient les élus qui devront un jour entrer dans la Jérusalem céleste, et que Dieu seul savait dès à présent quels étaient ces élus. Alors les docteurs catholiques n'ont plus même été dans leurs concessions aussi loin qu'Augustin : ils ont soutenu que les impies mêmes étaient membres du corps de Christ.

Augustin n'est donc pas à vrai dire un défenseur de l'Église invisible, et sous ce rapport, du moins, il n'est pas le précurseur de Luther. Les vrais précurseurs de notre Réforme, ce sont, quoi qu'on puisse dire, les sectes spiritualistes, qui surgissent, nombreuses, depuis les premiers temps jusqu'à la fin du moyen âge.

Tels sont d'abord les Montanistes, les Donatistes et les Novatiens, dont les tendances se ressemblent beaucoup; plus tard, les Cathares, les Pétrobrusiens, les Vaudois, les Bohêmes, etc. Tous sont d'accord sur ce point que les vrais chrétiens sont seuls réellement de l'Église; mais ils diffèrent

dans la manière dont ils expriment cette pensée : les premiers insistent surtout sur la sainteté extérieure, mais réelle, et veulent fonder une Église composée seulement de saints; les autres, au contraire, insistent davantage sur l'élément mystique, sur l'union avec Dieu dans la foi en Christ, et ne cherchent pas nécessairement à se séparer de l'Église : ils se contentent de former ce que nous appelons aujourd'hui des conventicules. Quelquefois cependant, ils arrivaient à former une Église dans l'Église, et quoiqu'ils ne voulussent pas se séparer d'elle, l'Église ne les reconnaissait pas pour siens.

C'est cette dernière tendance surtout qu'il faut considérer comme ayant préparé l'avénement du protestantisme, et les derniers représentants de cette tendance, qui sont en même temps les plus grands, Wycliffe et Jean Huss, sont les vrais précurseurs de la Réforme. Nous citerons quelques paroles, empruntées aux écrits de ces deux hommes, et qui prouvent qu'ils avaient compris le dogme qui nous occupe. Wycliffe, il est vrai, n'en parle pas systématiquement : mais nous trouvons l'idée dans ce passage : *Non est possibile hominem excommunicari, nisi prius excommunicetur a se ipso.* Cela revient à dire que nul ne peut discerner dans ce monde les vrais croyants de ceux qui ne le sont pas; que Dieu seul prononcera un jour sur cette question ou plutôt qu'il prononce dans ce monde déjà la sentence, dans la conscience de chacun. Jean Huss est plus explicite. Il appelle l'Église : *congregatio in charitate Dei aliquorum hominum.* Ailleurs il dit : *Ecclesia sancta catholica est universalis omnium prædestinatorum universitas, quæ est omnes prædestinati præsentes, præteriti et futuri.* Cette proposition est une de celles pour lesquelles le concile de Constance a condamné Jean Huss. Enfin il dit encore : *Aliud est esse de ecclesia, aliud esse* (*tantum*) *in ecclesia.* Il distingue donc entre ceux

qui ne sont dans l'Église qu'en apparence et ceux qui en font réellement partie.

Nous arrivons maintenant à cette partie de notre histoire que nous devons traiter avec plus de détail et que nous pouvons appeler les temps modernes. Cette période commence à la Réforme, et nous la diviserons en deux parties; à la première, qui comprend le seizième et le dix-septième siècle, nous donnerons plus spécialement le nom de la Réforme; et nous réserverons à la seconde, qui embrasse le dix-huitième et le dix-neuvième siècle, le nom de temps modernes proprement dits.

3° La Réforme.

Ce n'est pas, comme le veut Rothe, pour avoir quelque chose à opposer à l'Église visible catholique, que les Réformateurs ont proclamé le dogme de l'Église invisible. C'était pour opposer l'autorité spirituelle, celle du saint Esprit résidant dans les vrais croyants, à l'autorité matérielle du pape et des évêques, fondée sur la tradition. Selon eux, c'est la foi qui donne l'autorité, et non la succession apostolique. C'est le charisme qui confère la charge, et non la charge qui confère le charisme. La vraie Église du saint Esprit n'a jamais cessé d'exister et a toujours protesté contre une conception purement extérieure de la succession apostolique.

Les termes d'Église visible et d'Église invisible n'ont pas été employés par les Réformateurs allemands. Mais Calvin (Inst. IV, 1, 7) s'en sert, de même que quelques confessions réformées. Zwingle (*De vera et falsa religione*) distingue l'Église : *quæ eos quoque complectitur qui se Christi nomine falso vendidant*, de la vraie Église, *sponsa Christi. Homo enim*, dit-il, *videt in facie, solus Deus in corde.*

Melanchthon, dans les premières éditions de ses *Loci*, ne parle pas de l'Église. C'est dans la Confession d'Augsbourg

qu'il s'exprime pour la première fois sur ce sujet (Art. 7 et 8). Dans le premier de ces articles, il définit l'Église comme visible; mais dans le second, il enseigne que dans cette Église visible il y a aussi des hypocrites qui n'en sont membres qu'en apparence. Dans l'apologie de la confession, il se défend contre ceux qui accusent les protestants de ne pas admettre d'Église réelle (p. 148). *Neque vero somniamus nos platonicam civitatem ut quidam impie cavillantur. Sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes, ac justos, sparsos per totum orbem. Et addimus notas, puram doctrinam evangelii et sacramenta.*

Luther s'exprime d'une manière analogue (*Aut. Smalk.*, p. 335): *Puer septem annorum novit hodie, quid sit ecclesia, nempe credentes, sancti, oviculæ, audientes vocem pastoris sui. Sic enim orant pueri : Credo sanctam ecclesiam catholicam, sive christianam. Cat. maj.*, p. 499, il donne la définition de la *congregatio sanctorum : Credo in terris esse quandam sanctorum congregatiunculam et communionem ex mere sanctis hominibus coactam, sub uno capite Christo, per spiritum sanctum convocatam, in una fide, eodem sensu et sententia, multiplicibus dotis exornatam, in amore tamen unanimem et per omnia concordem, sine sectis et schismatibus.*

Pour Calvin, sa théorie de la prédestination lui est d'un grand secours pour la définition de l'Église invisible (Instit. IV, 1. 7). Selon lui, l'Église comprend non-seulement les saints qui sont en terre, mais tous les élus qui ont été depuis le commencement du monde. Il suit en cela Augustin qui dit : *Secundum occultam Dei prædestinationem plurimæ sunt foris oves, plurimi lupi intus* (Instit. IV, 1, 8). Enfin, le catéchisme de Genève définit l'Église: *Societas fidelium quos Deus ad vitam æternam prædestinavit.*

On a quelquefois reproché à Mélanchthon d'avoir enseigné

dans les éditions postérieures de ses *Loci*, considérés comme expression de ses opinions personnelles, autre chose que dans les symboles qu'il a composés comme organe officiel de l'Église luthérienne. La différence est effectivement assez grande, comme on en jugera par le passage suivant, tiré des *Loci*. Mais cette différence s'explique parce qu'ici il n'avait plus en face de lui l'adversaire catholique. Voici ce passage qui se trouve (*Loc. theol.*, p. 339, édit. 1543) : *Quotiescunque de ecclesia cogitamus intueamur cœtum vocatorum, qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso cœtu visibili. Nam neque invocari, neque agnosci Deus aliter vult, quam ut se patefecit. Nec alibi se patefecit, nisi in ecclesia visibili, in qua sola sonat vox evangelii, nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum, in hac vita tamen viventium. Sed oculi et mens cœtum vocatorum, id est profitentium evangelium Dei intueantur et sciamus oportere inter homines publice sonare evangelii vocem.* Nous voyons par là que Mélanchthon n'admettait pas, comme Zwingle et Calvin, qu'il puisse y avoir des élus en dehors de l'Église visible; et que, tout en appuyant sur le fait que les vrais croyants seuls sont des membres vivants du corps de Christ, il reconnaît cependant que, dans ce monde, l'Église doit être une société visible.

Les réformateurs n'ont donc jamais abandonné la notion de l'Église visible. Melanchthon insiste sur les *notæ externæ* de l'Église, *doctrina evangelii et administratio sacramentorum*. Luther (*Cat. maj.*), dit quelque part : *Primum nos ducit spiritus sanctus in sanctam communionem suam, ponens in sinum ecclesiæ per quam nos docet et Christo adducit*, p. 496 et autres passages. Calvin de même insiste sur l'Église visible (Instit. IV; I, 4; IV, I, 5; IV, I, 10).

La controverse, commencée par les réformateurs, au

seizième siècle, continue au dix-septième, mais sous une forme un peu différente. C'est encore le même courant d'idées, mais l'esprit qui avait donné la vie à la réforme, s'est affaibli; la marche compassée de la scolastique a remplacé la libre allure de l'Évangile. Déjà Chemnitz, dans ses commentaires sur les *Loci theologici* de Melanchthon, avait adopté une méthode qui se rapproche de celle des docteurs du moyen âge. Au dix-septième siècle, l'allure scolastique avait tout à fait pris le dessus; ainsi Gerhardt, qui, dans ses *Loci theologici*, passe pour s'être affranchi des usages de son temps, nous paraît bien scolastique. Dans ce grand ouvrage, il consacre le tome XI^e^ tout entier, et une partie du XII^e^ au dogme de l'Église, qui est le XXIII^e^ dont il traite dans son livre. Le VII^e^ chapitre du tome XI est consacré au dogme de l'Église visible et invisible. Dans sa polémique dirigée surtout contre Bellarmin, il appuie le dogme protestant par des passages de l'Écriture, par la formule du *Credo*, que nous avons aussi citée, et enfin par des citations des pères. Il écrit un fort bon latin, et ses arguments sont généralement concluants; cependant, à force de chercher des raisons, il en trouve aussi de mauvaises. Nous ne pouvons nous empêcher de citer ici un argument qu'il emploie contre Bellarmin, et qui ne diffère pas beaucoup du paralogisme. Il invoque en faveur de l'Église invisible, le passage suivant : *Accessisti ad montem Sion, ad civitatem Dei viventis;* puis il dit : la montagne de Sion signifie, selon le sens spirituel de ce passage, l'Église; d'où il conclut que l'Église est une communauté spirituelle. Il ne voit pas qu'il emploie dans deux acceptions différentes le mot spirituel; et ce qui est plus inconcevable encore, c'est que Bellarmin ne songe pas à tirer parti de cette erreur. (Voy. Gerhardt, *Loc. theol.*, t. XI; *Loc.* XXIII, *cap.* VII, § LXXIV, Tübing. 1772.)

4° *Les temps modernes.*

La théologie du seizième siècle avait, au dix-septième, commencé à dégénérer; il était temps qu'un nouvel élément de vie vînt la ranimer. C'est ce qui eut lieu au dix-huitième siècle, sous la double influence du piétisme et du rationalisme. Le piétisme, il est vrai, date du dix-septième siècle; mais son influence se continue pendant le dix-huitième, et même jusqu'à nos jours. Quelques diverses que fussent les tendances dogmatiques de ces deux partis, nous devons reconnaître que par rapport à notre dogme, elles se rapprochent au fond beaucoup. Si d'un côté, Spener fonde ses *Collegia pietatis*, qui doivent réaliser son idéal d'Église, de l'autre, Kant dans sa *Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*, décrit une société assez semblable à ce que nous avons appelé l'Église idéale; au fond, ils ont la même pensée : dépouiller la société religieuse de tout ce qu'elle a d'artificiel, de théocratique, et la rendre plus réellement vivante, plus réellement humaine. Tel est leur vrai but à tous deux; seulement le premier insiste davantage sur la vertu intérieure, sur la piété; le second, sur la vertu extérieure, sur la sociabilité. Tous les deux ils s'insurgent contre les derniers restes du cléricalisme, que la Réforme n'a pas rejetés de son sein; tous les deux ils sont partisans de cette doctrine, qui, de nos jours, compte tant d'adeptes, de la doctrine du sacerdoce universel. Pour l'un, comme pour l'autre, tout homme est prêtre, et doit rendre à son Dieu le culte qu'il demande, non dans des temples et des sanctuaires faits des mains d'homme, mais dans le sanctuaire de sa conscience. Les hommes, il est vrai, vivent et doivent vivre en société; mais, pour ce qui est des rapports d'un chacun avec Dieu, il doit les régler seul avec Dieu même, au tribunal de la conscience.

La Réforme avait transporté l'acte qui donne le salut, du dehors au dedans de l'homme; elle avait suivi en cela les mystiques du moyen âge. Les temps modernes sont allés plus loin, et ont adopté non plus seulement une partie, mais le tout de la doctrine des mystiques, en transportant Dieu lui-même, et sa venue en chair au dedans de l'homme. Hegel devait donc suivre Kant, et le panthéisme caractériser le dix-neuvième siècle, comme le rationalisme avait caractérisé le dix-huitième. Et il faut le dire, c'est par le panthéisme que le siècle où nous vivons a été ramené aux questions d'Église. Si Kant a décrit l'Église telle qu'elle devrait être, Hegel, voyant qu'elle ne pouvait changer de sitôt, s'est servi de son panthéisme pour l'expliquer telle qu'elle est. Il n'avait pour cela qu'à tirer les conséquences de ce principe, que tout ce qui est doit être, et que le seul mal est la négation. On est parti de là pour nier tout progrès, et pour revenir aux anciennes confessions du seizième siècle, les principaux promoteurs du parti néo-luthérien ont été des disciples de Hegel; mais des disciples qui n'ont pas tout à fait saisi la pensée du Maître, ou qui l'ont interprété selon leurs intérêts ecclésiastiques. En disant que ce qui est doit être, Hegel n'entendait pas que ce qui est à un moment donné, dût rester éternellement; ce qui est à un certain moment, doit être à ce moment, mais il ne s'ensuit pas que cet état de choses ne doive pas être remplacé par un autre. Le panthéisme a donc rendu à l'Église un grand service en amenant les théologiens à s'occuper d'elle, et à tenter de la reconstruire sur de nouvelles bases théoriques. La Réforme, en effet, n'avait pas de théorie complète de l'Église, et notre époque a senti le besoin d'en avoir une. Quand la société tout entière se renouvelait, et commençait à s'asseoir sur de nouvelles bases, l'Église ne pouvait rester en arrière; et de même que de la pensée du dix-huitième siècle, est

sorti au dix-neuvième une nouvelle sociéte politique, il est permis de croire qu'il en sera de même pour la société religieuse. Mais dans le monde religieux, les choses ne vont pas si vite; et si dans l'État il y a souvent des révolutions, dans l'Église il n'y a jamais que des réformes. Aussi semble-t-il réservé, non pas à notre siècle, déjà trop fatigué par les agitations politiques, mais à celui qui le suivra, de voir se constituer en théorie et en pratique l'Église nouvelle, que nous saluons d'avance. Puisse-t-elle réaliser autant qu'il se peut sur la terre, l'idéal que Jésus avait en vue en la fondant! Puisse-t-elle se rapprocher de plus en plus de l'Église idéale! Notre siècle, en effet, ne se contente plus de la distinction entre Église visible et Église invisible. Il ne veut pas faire du séparatisme et dire quels sont les vrais croyants, et quels ils ne sont pas. Mais il veut que l'Église visible réalise davantage l'Église idéale. La main sur le volume sacré, il dit : Voici ce qu'enseigne l'Évangile, quiconque est pour la vérité, écoute ma voix! Qu'importe que le siècle dise avec Pilate : Qu'est-ce que la vérité? Ceux qui croient à la vérité et qui la cherchent, se réunissent quand même.

Ils forment sous la bannière de l'Évangile une société religieuse nouvelle, qui est la vraie société religieuse chrétienne, telle que nous la voyons en partie réalisée déjà, sous le nom d'alliance évangélique. L'alliance évangélique n'est pas une Église visible, parce qu'elle n'est pas entourée de cérémonies extérieures; elle n'est pas l'Église invisible, parce qu'elle a cependant une forme extérieure; elle n'est pas non plus l'Église idéale, parce qu'elle est sur cette terre et qu'il peut encore s'y glisser de faux croyants. Mais elle se rapproche le plus possible de l'Église idéale, parce que reposant, sur une foi commune à tous ses membres, elle considère comme accessoires les formes extérieures, et se manifeste surtout sous la forme d'assemblées

religieuses. Elle est donc, autant qu'il se peut sur terre, une société; elle est une société religieuse, parce qu'elle se fonde sur la foi en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit; elle est la société religieuse chrétienne, parce qu'elle avoue pour son chef unique, Jésus et Jésus seul. L'assemblée religieuse, telle est la forme sous laquelle tend de plus en plus à se manifester l'Église, et c'est aussi la forme qui se rapproche le plus de l'Église idéale. Aussi pouvons-nous dire que, si le moyen âge a été la période de l'Église visible, et si la Réforme a été la période de l'Église invisible, notre siècle sera la période de l'Église idéale; non pas dans le sens absolu, sans doute, mais dans un sens qui, quoique relatif, est cependant d'une portée immense.

Est-ce à dire pour cela, que les derniers temps soient proches? A Dieu ne plaise que nous tombions dans de semblables erreurs! L'alliance évangélique pourra dégénérer comme tout ce qui est humain dégénère. Mais elle n'en est pas moins un progrès vers la réalisation de l'idéal; et nous avons la certitude que d'évolution en évolution et de réforme en réforme, la société chrétienne arrivera à sa dernière perfection.

Alors, avec l'apôtre préféré du Christ, nous verrons un ciel nouveau et une terre nouvelle; car le premier ciel et la première terre seront passés, et la mer ne sera plus. Et nous verrons la sainte cité, la nouvelle Jérusalem, qui descendra du ciel d'auprès de Dieu, ornée comme une épouse qui s'est parée pour son époux; et nous entendrons une grande voix venant du ciel et disant: Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes et il y habitera avec eux; ils seront son peuple et Dieu sera lui-même leur Dieu, et il sera avec eux. Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus; et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni travail; car ce qui était auparavant sera passé. (Apoc. XXI, 1-4.)

A côté de ces tendances tout à fait nouvelles, la vieille

controverse sur l'Église invisible se poursuit entre les catholiques et les protestants. Mais, elle aussi, elle a pris une forme nouvelle, et tandis que Bellarmin et Gerhardt se disputaient avec des citations de l'Écriture et des saints pères, Möhler et Baur s'escriment avec des raisons, sans négliger pourtant les textes bibliques. Luther voulait être réfuté de ces deux manières : par la parole de Dieu et par de bonnes raisons. Nous terminerons cet aperçu historique par un résumé de la controverse entre Möhler et Baur qui, tous deux disciples de Hegel, mettent chacun le panthéisme au service de son Église.

Möhler porte le premier coup dans cette lutte théologique en publiant sa *Symbolik*. Baur répond dans son livre intitulé : *Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus*. Enfin Möhler réplique dans ses *Neue Untersuchungen über die Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten*. La discussion en est restée là, selon le désir exprimé déjà par Baur avant la publication du second ouvrage de Möhler. Ici, comme ailleurs, comme par exemple, dans la disputation de Leipsick entre Eck et Luther, le catholique tient à dire le dernier mot, pour se donner l'apparence du triomphe ; le protestant se tait, parce qu'il sait qu'il a raison.

Möhler consacre à la doctrine de l'Église le cinquième et le sixième chapitre du premier livre de sa *Symbolik ;* dans le premier, il parle de l'Église telle qu'elle est sur la terre, dans le second, de ceux qui, ayant quitté ce monde, font cependant encore partie de l'Église selon la doctrine catholique. (*Diesseitige und jenseitige Kirche.*)

Après un examen détaillé de plusieurs différences qui existent entre le dogme catholique et le dogme protestant de l'Église, Möhler formule de la manière suivante le dogme luthérien, tel qu'il le conçoit.

« Par les développements que nous avons donnés jusqu'ici, dit-il, nous sommes arrivés assez près d'une parfaite intelligence de la notion luthérienne de l'Église. Le croyant, d'après ce qui a été dit, est 1° instruit par Dieu, à l'exclusion de toute coopération humaine, soit celle du croyant lui-même, soit d'autres hommes ; il est 2° infaillible, parce que, instruit par Dieu même, sans aucune coopération humaine de laquelle pourrait venir quelque erreur, il est absolument infaillible pour lui-même ; on ne comprend donc pas 3° pourquoi il aurait besoin, pour se compléter, d'une communauté ayant autorité, du sein de laquelle la voix de Dieu se ferait entendre à lui, puisque par lui-même déjà et immédiatement, par le secours de la parole extérieure, divine et écrite, il l'entend dans son intérieur caché. » (*Symbolik*, p. 418, cinquième édition, Mayence 1838.)

Il part de là pour accuser le protestantisme d'inconséquence, parce que, contrairement à ses prémisses, il admet une église visible.

Selon lui, voici à peu près comment Luther explique la naissance de l'Église visible. (*Symb.*, p. 421.)

« La foi en Christ germe dans un homme ; si ce germe se développe jusqu'à maturité, le disciple de Christ est formé ; mais, comme il croit simplement, il n'est en rapport qu'avec Dieu, en Christ, il est membre de l'Église invisible, composée des adorateurs cachés du Seigneur, répandus partout. Mais, du moment qu'il exprime sa foi, ce qui était caché en lui devient visible, et il apparaît comme un disciple manifeste du Sauveur, aux yeux de tout le monde. S'il rencontre alors plusieurs hommes, disposés comme lui, et qu'ils s'unissent à lui, ils représentent ensemble à l'extérieur l'idée de ce qu'ils avaient reconnu intérieurement comme vérité religieuse ; c'est ainsi que l'Église invisible devient visible. »

Enfin, p. 425, Möhler formule ainsi la différence entre le catholicisme et le protestantisme.

« Les catholiques, dit-il, enseignent que l'Église visible est d'abord, et que l'invisible vient après, que celle-là forme celle-ci. Les luthériens disent, au contraire, que de l'Église invisible procède la visible et que celle-là est le fondement de celle-ci. »

Par là Möhler insinue qu'au fond la Bible, comme autorité extérieure, est pour le protestant une chose secondaire, puisque, sans elle, il peut être instruit par Dieu et que le témoignage de la conscience n'a besoin que d'être confirmé par la Bible. Le principe matériel, la foi, précéderait ainsi le principe formel, l'Écriture. En prenant les choses à ce point de vue, dit Möhler, le croyant serait juge même de l'Écriture, selon ce passage de saint Paul : Si moi-même, ou un ange du ciel, je vous enseignais autre chose, qu'il soit anathème. Telle est la conclusion du docteur catholique, et on ne saurait nier que Luther soit parti de ce principe pour rejeter plusieurs livres de l'Écriture sainte, comme n'enseignant pas le salut par la foi.

Möhler reconnaît du reste, qu'en un sens ce que les protestants appellent l'Église invisible, précède réellement l'autre, et que, si Luther a été inconséquent en admettant une Église visible et en ajoutant à l'Écriture des interprétations humaines, il y a été forcé par les excès des faux prophètes et des Anabaptistes.

La réponse de Baur se trouve dans la quatrième partie de son livre, dans laquelle il traite la question de l'Église.

Baur commence par réfuter Möhler, pour exposer ensuite la thèse protestante.

Il répond aux arguments de son adversaire :

1° Que Möhler confond la priorité historique avec la priorité dogmatique et que si Luther a proclamé la priorité

dogmatique, c'est-à-dire l'importance majeure de l'Église invisible, il n'a pas nié pour cela la priorité historique de l'Église visible.

2° Que si Luther fait dériver la foi directement de l'Écriture, il n'exclut pas les moyens de rendre plus intelligible cette dernière; que par conséquent il n'a pas été infidèle à ses principes en déniant aux Anabaptistes le droit d'interpréter la Bible à leur manière. Baur n'a donc pas l'air de s'apercevoir de cette insinuation de Möhler, que nous avons cru devoir relever par rapport à l'autorité de l'Écriture. Il suppose toujours que la foi vient de l'Écriture et non qu'elle est simplement confirmée par elle.

3° Que si les protestants, tout en maintenant l'Église invisible, comme seule vraie, admettent cependant une Église visible, vraie aussi en un sens, comme voulue de Dieu dans un but déterminé, s'ils admettent même certains signes de la vraie Église visible, ils ne sont pas pour cela en contradiction avec ce principe, que les membres de l'Église invisible ne sont pas reconnaissables à l'extérieur, attendu que les signes caractéristiques de l'Église visible ne sont pas les mêmes qui font connaître à Dieu seul les membres de l'Église invisible.

Baur expose ensuite le dogme protestant de l'Église, qu'il résume en ces termes : l'Église invisible, la communion des saints est la seule vraie Église; l'Église visible n'est vraie Église que comme dépositaire de la parole de Dieu et des moyens de grâce, mais non comme réunion d'hommes professant le Christianisme; c'est la même distinction que nous avons faite plus haut, en disant que l'Église visible est vraie comme institution, mais non comme société.

Selon le catholicisme au contraire, l'Église véritable se reconnaît à des signes extérieurs, et quiconque participe extérieurement aux moyens de grâce qu'elle offre, est mem-

bre de la vraie Église, ce qui n'empêche pas qu'il y ait des méchants dans l'Église, comme l'avoue le Catéchisme romain I, 10, 7 et Bellarmin, *passim*.

Le catholicisme n'admet donc pas d'Église invisible dans le sens protestant. Il n'en admet une que dans un autre sens il appelle de ce nom l'ensemble de ceux qui, ayant quitté cette terre, ne sont ni dans l'enfer ni dans le purgatoire, mais qui jouissent déjà de la félicité éternelle, c'est-à-dire les saints; et Möhler fait voir dans sa *Symbolik*, p. 450 et suiv., que ces saints sont en rapport avec les membres de l'Église ici-bas. La réfutation de Baur ne porte que sur ce dernier point: on ne saurait contester à l'Église catholique le droit d'appeler Église invisible autre chose que ce que les protestants désignent par ce terme. On ne saurait nier non plus qu'il y ait des membres de l'Église qui, ayant quitté cette vie, jouissent déjà de la félicité céleste. Il est même digne de remarque que ceux que les catholiques comprennent sous le nom d'Église invisible, sont, en théorie du moins, les mêmes que les protestants désignent par ce terme. Seulement le catholicisme les considère comme appartenant déjà à un autre monde, tandis que le protestantisme les prend tels qu'ils sont sur cette terre.

Nous arrivons enfin à la contre-réfutation de Möhler, qui se trouve contenue au 4^{e} chapitre de son second ouvrage, et principalement aux §§ 78 et 79.

Il dit d'abord que Baur croit concilier le protestantisme et le catholicisme, en montrant que de part et d'autre il y a Église visible, et il se récrie sur ce que Baur confonde un livre, la Parole de Dieu, dont l'Église est dépositaire, avec une assemblée de croyants, formant une vraie Église visible. Il fait ressortir la grande différence qu'il y a entre une Église qui se réduit à un livre, auquel tout homme peut, comme

Luther, faire dire ce qu'il veut, et une Église qui prétend seule savoir ce que veut dire ce livre.

Quant à l'Église invisible, il ne voit plus dans la conception protestante qu'une réunion d'hommes pieux, il est vrai, mais impuissants à faire valoir leur piété au dehors, et il oppose à cette faiblesse du protestantisme, la grandeur et la puissance de l'Église catholique.

Nous n'entrerons pas dans le détail des autres arguments de Möhler. Ce n'est plus de la polémique, c'est de la satyre, et Baur a sagement agi en se retirant du combat avant que son adversaire ait eu recours à des armes de ce genre.

Pour résumer le débat, nous dirons que de part et d'autre il y a Église visible et Église invisible, et que de part et d'autre les deux Églises sont reconnues comme vraies en un certain sens. Seulement la théologie catholique, tout en reconnaissant qu'il y a dans l'Église deux classes d'hommes, ne donne pas cependant à la réunion des vrais croyants le nom d'Église invisible, et n'appuie pas autant que le protestantisme sur ce fait, que ceux qui ont la foi sont seuls vrais membres de l'Église. La théologie protestante, au contraire, tout en reconnaissant que l'Église visible est vraie en tant qu'instituée par Jésus, dépositaire des moyens de grâce, donne cependant de préférence le nom de vraie Église à la réunion (invisible aux hommes) de ceux qui croient vraiment en Christ.

Si nous formulons ainsi les deux doctrines, ce n'est pas pour faire de la conciliation; c'est au contraire pour montrer que tout en différant peu, en apparence, de la doctrine catholique, la doctrine protestante a pourtant l'avantage. La théologie protestante reconnaît en effet une Église visible, instituée par Jésus-Christ, non-seulement comme dépositaire de la parole de Dieu et des moyens de grâce, mais même comme agglomération d'hommes faisant profession de Christianisme;

elle reconnaît que cette agglomération est voulue de Dieu; mais ce qu'elle fait de plus que la théologie catholique, c'est qu'elle donne un nom spécial à la réunion invisible des vrais croyants compris dans l'Église visible, et empêche par là toute confusion. Le catholicisme aussi reconnaît que les vrais chrétiens seront seuls sauvés et formeront dans l'autre monde une Église invisible; mais il néglige d'appuyer sur ce fait, et par là il favorise la fausse sécurité de ceux qui considèrent la profession de foi extérieure comme une garantie suffisante de salut. Le protestantisme, au contraire, favorise le développement spirituel du chrétien, en lui rappelant sans cesse qu'il ne suffit pas pour être sauvé d'appartenir à une Église, mais qu'il faut avant tout avoir la foi qui est agissante par la charité. Par suite, cette différence qui, dans la théorie, risque de disparaître, devient dans la pratique d'une importance capitale. Elle creuse entre les deux camps opposés un abîme infranchissable, qui, sans les empêcher de se lancer des traits acérés, les empêche de se donner la main.

CONCLUSION.

Tel est le dogme de l'Église invisible. La théorie comme l'histoire nous ont fait reconnaître en lui le seul moyen de concilier, non-seulement les faits avec l'idée de l'Église, mais encore, dans le Nouveau Testament, deux classes de passages tout à fait opposés, et dont la contradiction apparente ne tombe que devant une troisième classe de passages sur lesquels se fonde notre dogme.

La théorie comme l'histoire nous l'ont fait reconnaître aussi comme le principe réformateur par excellence : « Vous êtes le sel de la terre, disait le Christ à ses disciples, mais si le sel perd sa saveur avec quoi la lui rendra-t-on ? » L'Église invisible, c'est l'élément vital de l'Église sur la terre. Du moment qu'on l'étouffe, l'Église meurt, et c'est tenter de l'étouffer que de la nier en théorie.

Disons encore une fois, pour résumer notre travail, en quel sens le vrai corps de Christ est invisible, en quel sens il est visible. Il est invisible en ce sens, qu'il n'est permis à aucun homme de s'ériger en juge de ses frères, et d'opérer un triage entre ceux qui lui paraissent de vrais, et ceux qui lui paraissent de faux croyants. Mais s'il n'est pas permis de séparer les hommes, il est permis, et c'est même un devoir, de séparer les choses. Car si Dieu ne hait pas le pécheur, mais veut qu'il soit sauvé, il hait le péché, et veut qu'il soit détruit.

Si donc il n'est pas permis de juger l'Église visible en tant que société, il est permis, et c'est même un devoir, de la juger en tant qu'institution. Il n'est pas permis à un homme de se proclamer membre de l'Église invisible; mais il lui est permis, et c'est même un devoir pour lui, de demander qu'on lui fournisse les moyens de le devenir. En un mot, si

Dieu nous défend de nous séparer de l'Église visible, il nous ordonne de chercher à la réformer.

L'Écriture nous défend de porter sur notre prochain des jugements téméraires; mais elle dit aussi que le levain doit pénétrer la pâte, et qu'il n'est pas permis au serviteur d'enfouir le talent que son maître lui a confié. Il faut, dit Jésus, que j'agisse tandis qu'il fait jour; car la nuit vient où nul ne peut rien faire. Il en est ainsi de chacun de nous : il doit employer le temps que le Seigneur lui accorde non-seulement à son propre avancement spirituel, mais encore à celui de ses frères.

Ainsi, lors même que j'aurais la certitude d'être un enfant de Dieu, d'appartenir à l'Église invisible, il ne saurait m'être indifférent à quelle fraction de l'Église je me rattache. (Löhe, II, 2.)

Je dois donc me demander quelle est, parmi les Églises visibles, celle qui se rapproche le plus de l'Église idéale, quelle est, par conséquent, celle où j'ai le plus sujet d'espérer de pouvoir garder intacte ma qualité de membre de l'Église invisible.

Après m'être assuré de mon salut individuel, c'est là le devoir le plus important qu'il me reste à remplir; et ce n'est pas là un devoir égoïste, car il est clair que ce que je demande pour moi, je le demande aussi pour tous ceux qui se trouvent dans le même cas que moi.

Or, à quels signes puis-je reconnaître l'Église que je cherche? quelle est l'Église la plus parfaite? Nous répondrons celle qui possède au plus haut degré la foi, l'espérance et la charité.

La foi, c'est-à-dire la doctrine la plus conforme à l'Évangile.

L'espérance, c'est-à-dire la plus ferme intention de réaliser l'idéal ecclésiastique, autant qu'il se peut sur la terre.

L'amour, enfin, par lequel on peut être un vrai chrétien,

même sans grande connaissance, et sans espoir de voir de ses yeux se réaliser le royaume de Dieu, mais sans lequel ni la pureté de la doctrine, ni le zèle pour l'Église ne sont rien.

Ainsi la charité d'abord.

Ensuite la prédication pure de la Parole de Dieu.

Enfin, l'administration des sacrements et l'organisation du ministère, comme moyens de favoriser le plus possible le développement intérieur de chaque croyant, et la manifestation extérieure de l'Église, conformément aux Écritures.

Sous tous ces rapports, je n'hésite pas à dire que les Églises de la Réforme méritent la préférence, et parmi elles surtout celle de la Confession d'Augsbourg. Jusque-là nous sommes tout à fait d'accord avec les luthériens les plus zélés. (Löhe, II, 5, et III *passim.*)

Après avoir ainsi résolu la question de savoir à quelle Église je dois me rattacher, comme présentant le plus de garanties parmi celles qui existent, il me reste à examiner si elle présente le plus de garanties possible. Ou, si sous un rapport ou sous un autre, il n'y aurait pas des réformes désirables. Si, par exemple, pour ne parler que de la doctrine, les Églises de la Réforme ont réellement rejeté de leur théologie tout ce qui n'était pas purement apostolique; ou si, après s'être affranchies des décrets de Rome, elles ne se sont pas trop servilement attachées aux symboles des premiers conciles d'Orient?

Je m'arrête sans oser résoudre cette question; Dieu et le temps décident mieux que l'homme en si grave matière.

Vu:
Le président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer :
Strasbourg, le 8 novembre 1861.
Le Recteur,
DELCASSO.